Instrukt. hyrbrev

III. 342.
Philos. 3136.

Stadtbibliothek
Regensburg

Faßliche Darstellung

der

Erfahrungsseelenlehre

zur

Selbstbelehrung für Nichtstudierende.

Von

J. G. C. Kiesewetter,

Doktor und Professor der Philosophie.

Hamburg,
bei August Campe.
1806.

Vorbericht.

Ueber den Inhalt und den Zweck dieses Werks braucht der Verfasser sich nicht ausführlicher zu erklären, da der Leser ihn sowohl aus dem Titel als aus dem Plane der Bildungsbibliothek, von dem es einen Theil ausmacht, hinlänglich ersieht; er fügt nur den Wunsch hinzu, daß sein Bestreben sich so deutlich und faßlich als möglich auszudrücken, ihm gelungen seyn möge.

Im Verlage des Herrn Quien in Berlin ist von dem Verfasser erschienen: Kurzer Abriß der

Er-

Erfahrungsseelenlehre zum Gebrauch für den Unterricht; dieser Abriß, und dies dem Leser hier vorliegende Werk sind nach einem Plane gearbeitet, und es kann der Abriß demjenigen, der dies größere Werk studirt, dazu dienen, den gesammten Inhalt leichter zu übersehen und in systematischer Verbindung aufzufassen; so wie wiederum dies größere Werk dem Lehrer, welcher sich des Abrisses zur Grundlage bei seinem Unterrichte in der Erfahrungsseelenlehre bedienen will, hinreichend Materialien zur weitern Auseinandersetzung und Erläuterung liefert.

Berlin, den 1sten April 1806.

Staatl. Bibliothek
Regensburg

Psychologie.

Einleitung.

Wenn der Mensch die mancherlei Vorstellungen von Gegenständen, welche er hat, untereinander vergleicht, so findet er, daß sie sich insgesammt in zwei Arten eintheilen lassen; entweder ist er selbst der Gegenstand, (was er im Bewußtsein mit Ich bezeichnet), oder es sind von ihm verschiedene, (äußere) Gegenstände. Dasjenige nun, was er im Bewußtsein mit Ich bezeichnet, und von dem er mancherlei aussagt, nennt er seine Seele; alle andern Gegenstände, die er im Bewußtsein von diesem Ich, und den Zuständen dieses Ichs unterscheidet, sind äußere Gegenstände. Die äußern Gegenstände, von welchen der Mensch durch seine Sinne Vorstellungen erhält, nennt man Körper, sie haben das Eigenthümliche des Räumlichseins an sich, welches sich bei den Vorstellungen der Seele und deren Zuständen nicht findet.

Der Mensch wird sich ferner bewußt, daß ein von ihm im Raum vorgestellter Gegenstand, Körper, mit dem was er sein Ich (Seele) nennt, in genauer Verbindung steht, darum nennt er diesen Körper, seinen Körper. Dieser sein Körper und seine Seele stehen in der innigsten Gemeinschaft, d. h. eine Veränderung des einen bringt eine Veränderung im andern hervor. Ich schäme mich,

ein Zustand, welcher der Seele angehört, und ich werde roth, ein Zustand, welcher dem Körper beigelegt werden muß; ich verändere durch Trinken des Champagners meine Laune, hier bringt also die Veränderung des körperlichen Zustandes eine Veränderung in meiner Seele hervor.

Daß das, was ich Seele nenne, mit dem was ich meinen Körper nenne, in der innigsten Verbindung steht, leidet keinen Zweifel. Eine andere Frage ist, ob Seele und Körper zwei verschiedene, nur innig verbundene Gegenstände sind, oder ob es nur ein und dasselbe Ding ist, was sich auf eine verschiedene Weise äußert.

Diese Frage aufzulösen gehört nicht hieher; jede der drei Meinungen: Seele und Körper sind verschieden; die Seele ist nichts weiter als Erscheinung einer gewissen Organisation des Körpers; der Körper ist nichts anders als eine gewisse Vorstellungsart der Seele, hat ihre Anhänger gehabt. — Die Wahrheit zu gestehen, so sind wir nicht im Stande, diese Frage zu beantworten und es würde auch die Beantwortung von keinem sonderlichen Nutzen sein. Auf der andern Seite aber ist keinesweges zu leugnen, daß es uns unmöglich ist, nach denselben Gesetzen, aus welchen wir die Veränderungen der Körperwelt erklären, auch die Veränderungen der Seele begreiflich zu machen; und umgekehrt: die Regeln, welchen die letztern unterworfen sind, leiden durchaus keine Anwendung auf die erstern. Niemanden wird es wohl im Ernste einfallen, die Gesetze des Schließens aus den Gesetzen der Mechanik oder der chemischen Verwandschaft zu erklären; eben so wie es ungereimt war, vor Torricelli das Steigen des Wassers in den Pumpen aus dem Abscheu der Natur vor dem Leeren zu erklären.

Darum laßt uns ehrlich gestehen, wir wissen weder ob Seele und Körper ein und dasselbe sind oder nicht,

noch

noch wenn sie verschieden sind, können wir darthun, auf welche Weise ihre innige Verbindung bewirkt wird, weil die eigenthümlichen Gesetze, welche für die mancherlei Erscheinungen der Seele gelten, keine Anwendung in der Erscheinung der Körperwelt finden, und so auch umgekehrt die eigenthümlichen Gesetze, welche für diese gelten, durchaus keine Anwendung auf die erstere gestatten.

Dies vorausgesetzt, so sieht man wohl ein, daß es nicht unrecht gethan sei, die Seele zu einem eigenen Gegenstande der Untersuchung zu machen; die Wissenschaft, die dies thut, führt den Namen der Seelenlehre, griechisch Psychologie. (von Psyche Seele.)

Ich finde Wesen, die mit mir in der Bildung des Körpers übereinkommen, an denen ich Zustände wahrnehme, die ich, wenn mein Körper in ähnliche Zustände übergeht, als Würkungen meiner Seele ansehen muß, die wie ich lachen, weinen, reden, tanzen u. s. w., ich zähle diese Wesen mit mir zu einer Art, lege ihnen, wie mir eine Seele bei, und nenne sie Menschen. Noch kenne ich eine andere Art Wesen, deren körperliche Form zwar von der meinen, der menschlichen, sehr verschieden ist, an denen ich aber eine Menge körperlicher Veränderungen wahrnehme, die ich aus bloßen Gesetzen der Mechanik, Chemie und des Bildungstriebes nicht erklären kann, die vielmehr eine sehr große Aehnlichkeit mit Erscheinungen haben, die bei mir an meinem Körper durch meine Seele bewirkt werden; darum lege ich diesen Wesen auch eine Seele bei. Mein Jagdhund liegt neben mir und schläft, plötzlich fängt er an zu bellen, als wenn er vor einem Volk Hüner stände, er bewegt die Füsse, als wenn er liefe; eine Erscheinung, welche der sehr ähnlich ist, wenn ich träume; ich nehme meinen Hund, wenn ich ausgehe, gewöhnlich mit, und sobald ich Hut und Stock ergreife, springt er von seinem Lager auf, um mit mir zu gehen.

Bei

Bei mir würden ähnliche Erscheinungen durch Vorstellungen bewirkt werden, es würden diese Körperveränderungen von den Veränderungen des Zustandes meines Ichs ausgehen, darum lege ich dem Hunde eine Seele bei.

Freilich werde ich bald inne, daß zwischen den Wesen, welchen ich aus obengenanntem Grunde eine Seele beilege, die aber eine andere von der menschlichen verschiedene Gestalt haben, und mir und den übrigen Wesen, welche ich Menschen nenne, ein sehr großer Unterschied statt findet. Der Mensch kann kein so künstliches Netz weben als die Spinne; vielleicht keinen so künstlichen Bau machen als die Biene, die Wespe, der Biber; aber die Spinne, die Biene, die Wespe, der Biber brauchen ihr Werk nicht zu erlernen; eine Spinne, welche von der Sonne aus dem Ei gebrütet worden, welche nie ein Netz gesehen, macht das erste eben so gut, wie jede andere; ihr letztes Netz aber ist wenig oder gar nicht von dem erstern unterschieden. So ist es nicht bei dem Menschen; er lernt von andern und rückt nur nach und nach der Vollkommenheit näher. Die andern beseelten Wesen die wir kennen, und die wir Thiere in engerer Bedeutung nennen, davon erreicht jedes mit einer geringen Abweichung die Vollkommenheit seiner Art; ein Fuchs ist mit wenig Unterschied so klug wie der andere, eine Spinne so geschickt wie die andere; da hingegen die Menschen sich sehr in Rücksicht ihrer Geschicklichkeit und Klugheit unterscheiden, und die folgende Generation auf die Schultern der vorhergehenden tritt, das Werk ihrer Vorgänger vervollkommnet.

So könnte man also Menschenseelen und Thierseelen unterscheiden; von welchen den letztern vielleicht ein niederer Grad der Vollkommenheit zukäme.

Aber eben so kann der Mensch sich Wesen denken, deren Seelen vollkommener als die seinige sind. Ob es

der-

dergleichen Wesen giebt, ist eine andere Frage, genug, sie gehören in das Feld des Denkbaren.

Nimmt man nun den Ausdruck Seelenlehre, Psychologie, in seiner weitesten Bedeutung, so würde die Wissenschaft, die diesen Namen führen soll, nicht blos die menschliche Seele, sondern die Seele überhaupt, d. h. dasjenige, was allen Seelen gemeinschaftlich zukommt, zum Gegenstande haben. Allein auch hier wollen wir aufrichtig unsere Schwäche gestehen; der Mensch erkennt sich kaum, das, was über oder unter ihm ist, wird noch weniger von ihm erkannt. Es ist Verwegenheit und Aermlichkeit des Geistes, das höchste Wesen, an das ich fest glaube und das ich ehrfurchtsvoll verehre, erkennen und begreifen zu wollen; wer dies von seinem Gott behauptet, erniedrigt ihn zu einem Götzen; jeglicher Geist begreift nur den ihm ähnlichen Geist. Mag es immerhin das Gesetz der Stufenfolge wahrscheinlich machen, daß zwischen dem höchsten Ideal der Vernunft, der Gottheit, und dem Menschen in tausendfachen Abstufungen Geister sich finden; ich kenne sie nicht und es ist Träumerei über sie Erkenntnißurtheile aussprechen zu wollen.

Aber nicht viel besser geht es uns mit den Seelen der Wesen, welche wir Thiere nennen. Wenn man das, was über diese Wesen geschrieben worden, liest, so findet man am Ende folgendes Resultat: das Thier hat eine Seele, die mit der unsrigen Aehnlichkeit hat, aber auch wiederum sehr von ihr verschieden ist; da stoßen wir auf Instinkt, Kunsttrieb u. s. w., wo wir (um die Wahrheit zu gestehen) sehr oft nur ein Wort aufstellen, um Ursachen von Wirkungen zu bezeichnen, die wir eigentlich nicht kennen.

Der Mensch hat, was sein Ich, sein Inneres, seine Seele betrifft, nur sich selbst; auch davon erkennt er

nicht

nicht gar viel und oft, sehr oft stößt er auf Dinge, die seine Erkenntnißkraft übersteigen, alles andere aber, was höher ist als er, oder unter ihm sich findet, davon erkennt er wenig oder nichts; darüber giebt es Meinung, Muthmaßung, Wahrscheinlichkeit, Traumerei, aber keine Wissenschaft. Dies ist der Grund, warum man den Ausdruck Seelenlehre (Psychologie) gleich in der eingeschränktern Bedeutung, wo sie nur auf die menschliche Seele sich beziehen soll, genommen hat; und so gebrauchen wir diesen Ausdruck auch.

Gewöhnlich pflegt man nicht blos Seelenlehre oder Psychologie zu sagen; sondern man sagt Erfahrungs-Seelenlehre, empirische Psychologie. Dieser Beisatz läßt mit Recht vermuthen, daß es entweder noch eine andere Seelenlehre giebt, oder daß man wenigstens geglaubt hat, es könne eine solche geben. Dies letztere ist wirklich der Fall. Man findet in den Lehrbüchern vieler Philosophen eine eigene Wissenschaft unter dem Namen rationaler Seelenlehre. Diese hat nämlich zum Zweck, uns Eigenschaften der Seele bekannt zu machen, welche wir nicht auf dem Wege der Erfahrung kennen lernen können, wohin z. B. die Unsterblichkeit derselben gehört. Gäbe es eine solche Wissenschaft, so würde sie allerdings mit Recht von der empirischen Psychologie unterschieden werden müssen, weil diese die Seele nur als Gegenstand der Erfahrung betrachtet.

Es ist nicht zu leugnen, daß der Mensch an den Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele ein sehr hohes Interesse nimmt; daß er sehr begierig ist, über diesen Gegenstand nähere Aufschlüsse und gewisse Erkenntnisse zu bekommen, und es ist daher mit Recht zu vermuthen, daß man von Zeit zu Zeit Versuche gemacht haben wird, auf irgend einem Wege zu diesen gewünschten Erkenntnissen zu gelangen. Die Geschichte der Philosophie

bestä-

bestätigt diese Vermuthung, sie sagt uns, daß eine Menge Metaphysiker sich beschäftigt haben, das Innere der Seele zu erkennen und Beweise für die Unsterblichkeit derselben zu führen; sie fügt aber auch hinzu, daß alle diese Bemühungen vergeblich gewesen sind. Der unsterbliche Kant hat in seiner Critik der reinen Vernunft, in welcher er unter andern die Grenzen der menschlichen Erkenntniß aufgestellt, unwidersprechlich dargethan, daß alles was zu keiner möglichen Erfahrung gehört, wohin also auch die Unsterblichkeit der Seele zu rechnen ist, von den Menschen durchaus nicht erkannt werden kann; und daß es gleiche Vermessenheit der Kräfte ist, über einen solchen Gegenstand etwas bejahend oder verneinend zu behaupten. Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, um welche es eigentlich der rationalen Psychologie zu thun ist (denn alle andern Fragen: ob sie einfach oder zusammengesetzt u. s. w. ist, können den Menschen wenig interessiren) kann durch keine Bemühung der erkennenden (theoretischen) Vernunft erlangt werden; sie muß als fester Glaube aus dem Bewußtsein der Pflicht und der Richtigkeit und Unverwerflichkeit des hohen Ideals der Tugend, was Unendlichkeit in sich schließt, entspringen.

Wir konnten also ohne Bedenken den Ausdruck Seelenlehre allein, ohne Beisatz, brauchen, ohne zu besorgen, daß man von uns etwas anders als eine Erkenntniß dieses Gegenstandes, in sofern uns die Erfahrung dieselbe verschafft, erwarten könnte.

Die menschliche Seele (und es sei ein für allemal erinnert, daß wenn wir den Ausdruck Seele in der Folge brauchen, wir immer die menschliche Seele darunter verstehen) gehört, in so fern wir die Zustände derselben wahrnehmen, beobachten, erkennen, zur Natur. Es giebt aber eine dreifache Art der Naturerkenntniß, nämlich Naturbeschreibung, Naturgeschichte, Naturlehre,

lehre, alle drei kommen in Rücksicht des Gegenstandes überein, und unterscheiden sich blos in Rücksicht der Behandlung desselben. Die Naturbeschreibung lehrt uns die charakteristischen Eigenschaften der Gegenstände der Natur kennen, und also die Gegenstände von einander unterscheiden, die Naturgeschichte erzählt uns die Veränderungen dieser Gegenstände und die Naturlehre oder Naturwissenschaft erklärt die Erscheinungen, welche wir an den Gegenständen der Natur wahrnehmen, aus Gründen. Man wird also auch die Seele auf eine dreifache Weise wissenschaftlich betrachten können; entweder man zählt die Eigenschaften und Wirkungen derselben auf, insoweit uns dieselben durch die Erfahrung bekannt gemacht werden (Naturbeschreibung der Seele); oder man erzählt die Veränderungen der Entwickelung und Ausbildung derselben (Naturgeschichte der Seele); oder endlich man stellt die Gesetze auf, welchen die Erscheinungen derselben unterworfen sind und macht diese dadurch begreiflich (Naturlehre der Seele).

Daß die letztere Naturerkenntniß (Naturlehre) der Vollkommenheit nach vor den übrigen den Vorzug verdient, ist wohl außer Zweifel; allein es ist auch eben so ausgemacht, daß sie der Naturbeschreibung durchaus nicht entbehren kann, und daß die Naturgeschichte ihr hülfreiche Hand leistet, ihren Zweck zu erreichen.

Die Psychologie soll nun dahin streben Naturlehre der Seele zu seyn; allein sie ist freilich noch weit von der Vollkommenheit entfernt, die man bei ihr als Ziel sich vorsetzen muß. Nicht blos daß sie wie jede Erfahrungserkenntniß nie auf Vollständigkeit wird Anspruch machen können, hat sie noch mit weit größern Schwierigkeiten als die übrigen Erfahrungserkenntnisse zu kämpfen. Es ist so schwer sich selbst zu beobachten, man läuft so leicht Gefahr sich zu irren, Eigenliebe, Affekt, Neigung, kann

uns

uns von der Wahrheit abführen; wir können nicht leicht unsern Zustand mittheilen; wir mißverstehen den andern in Rücksicht seines Zustandes, wenn wir ihn zu verstehen glauben; es mischen sich oft, uns unbewußt, eine Menge von Vorstellungen in die Beobachtungen und Untersuchungen über uns selbst. Aus allen diesen und noch mehreren andern Gründen, die der nachdenkende Leser leicht von selbst finden wird, erhellt, daß es von der Psychologie wohl insbesondere gelten wird, ihr Wissen ist Stückwerk.

So unvollkommen diese Wissenschaft aber auch immer ist, so ist doch das Studium derselben von sehr großem Werth. Es kann allerdings von einem denkenden Menschen mit Recht gefordert werden, daß er das, was sein eigentliches Selbst ausmacht, die in ihm liegenden Vermögen und Kräfte, von denen er Gebrauch macht und machen soll, näher kenne; und nur durch diese Kenntniß wird er in den Stand gesetzt werden, von seinen Vermögen und Kräften den richtigen Gebrauch zu machen, und den wahren Weg zur Ausbildung und Vervollkommnung derselben einzuschlagen. Freilich sind die meisten Menschen mit sich unbekannter als mit allen andern sie umgebenden, selbst kleinlichen Dingen; und wenn auch diese Unwissenheit dem gemeinen Haufen, der leider größtentheils seine Zeit und Kräfte anwenden muß, um nur sein thierisches Leben zu fristen, zu verzeihen ist, so kann doch derjenige, welcher auf Cultur Anspruch machen und den Namen eines gebildeten Mannes verdienen will, durchaus auf dieselbe nicht Verzicht thun. Von dem Nutzen der Seelenlehre für Geschichte, Politik, Erziehung, Gesetzgebung, eigene moralische Bildung will ich nicht reden, weil ich mit Recht fürchten muß, meinen Lesern Dinge zu sagen, von denen sie längst überzeugt sind.

Mit der Seelenlehre selbst steht eine andere Wissenschaft in sehr genauer Verbindung, dies ist die Anthropologie, Menschenkunde, Menschenlehre. Nicht blos deßhalb, weil, wie wir schon oben erinnert haben, die Seelenlehre, trotz der allgemeinern Benennung doch eigentlich die menschliche Seele zum Gegenstande hat, sondern auch weil die Anthropologie *) sich auf die Kenntniß der Seele als des bessern Theils des menschlichen Seins stützt; sie setzt die Kenntniß derselben voraus, bringt nur, da Seele und Körper beim Menschen so innig vereinigt sind, die Erscheinungen der erstern mit den Erscheinungen des letztern, so wie wiederum diese mit jenen, in Verbindung. Obgleich also beide Wissenschaften dem Begriffe nach von einander verschieden sind, so wird es doch sehr schwer bei dem Vortrage derselben die Grenzlinie genau zu befolgen, und dies um so mehr, wenn man weder die Deutlichkeit aufopfern, noch vom Interesse etwas verlohren gehen lassen will. Da es mir nun bei dem jetzigen Vortrage der Seelenlehre mehr darauf ankömmt, meinen Lesern deutliche und bestimmte Begriffe zu geben, und soviel als möglich Trockenheit zu vermeiden, als die schulgerechte Form zu beobachten, so werde ich nicht ängstlich diese Grenzlinie beobachten, sondern da, wo ich es des Interesses oder der Deutlichkeit wegen für nöthig erachte, ins Gebiet der Anthropologie übergehen.

*) Man muß aber Anthropologie nicht mit Physiologie des menschlichen Körpers verwechseln.

Die Untersuchungen über den menschlichen Geist zerfallen in zwei Theile; entweder betrachtet man die Seele in ihrem gesunden, oder in ihrem kranken Zustande; deßhalb hat die Psychologie zwei Hauptstücke, wovon das erste die Physiologie, das andere die Pathologie der menschlichen Seele vorträgt.

Der Erfahrungsseelenlehre

Erstes Hauptstück.

Physiologie der menschlichen Seele.

Vom Bewußtsein.

Was Bewußtsein eigentlich sei, läßt sich weiter nicht sagen; ich weiß blos, es ist ein meinem Innern Selbst Zugehöriges, ein Etwas, das ich dem beilege und zuschreibe, was ich Seele nenne. Meine Seele würde nicht Seele sein, wenn sie kein Bewußtsein hätte.

Ob ich aber gleich nicht sagen kann, was das Bewußtsein ist, so unterscheide ich doch in mir verschiedene Arten des Bewußtseins. Ich bin mir meiner selbst bewußt, als eines Subjects, als eines Etwas, von dem ich mancherlei aussagen kann, dem mancherlei Merkmale zukommen; dieses Selbstbewußtsein nennt man das reine Selbstbewußtsein, und ich nenne mich, in sofern ich dies Bewußtsein von mir habe, Ich. Was auch für Veränderungen immer mit meinen innern und äußern Zuständen vorgehen oder vorgegangen sein mögen, so ist doch dieses reine Selbstbewußtsein, dieses Ich immer unverändert geblieben. Was für ein Unterschied meines körperlichen und geistigen Zustandes, meiner äußern und innern

Ver-

Verhältnisse, als ich angstvoll das A B C lernte und jetzt, da ich diesen Aufsatz niederschreibe! und doch bin ich mir bewußt, daß trotz des unendlichen Unterschiedes, trotz der mannichfaltigen Veränderungen, die sich mit mir bis dahin zugetragen haben, ich doch ein und dasselbe Wesen bin, welches das A B C lernte und welches jetzt am Schreibtisch sitzt; mein Selbstbewußtsein Ich, ist unverändert dasselbe geblieben.

Denken wir ein wenig über diesen wirklich bald einleuchtenden Satz nach, so werden wir finden, daß nur dadurch, daß dies Bewußtsein Ich unwandelbar und unverändert ein und dasselbe bleibt, Erfahrung für uns möglich ist; nur dadurch, daß dies Bewußtsein dazu dient, alles Wechselnde daran als an Etwas Beharrliches zu knüpfen, wird es möglich Erfahrungen von sich selbst, ja Erfahrung überhaupt zu haben. Wäre mein Ich, das ich als Kind hatte anders, als das was ich jetzt habe, so würde ich mich für zwei Wesen halten müssen und ich würde beide Erscheinungen, das Lernen der ersten Elemente des Unterrichts und das Schreiben eines Buchs, was ich beides mir beilege, nicht zusammen verbinden können.

Dieses Selbstbewußtsein Ich ist einfach und kann durchaus nicht weiter aufgelöst werden; es wird von den Philosophen der neuern Zeit das reine Selbstbewußtsein genannt, um es von dem empirischen Selbstbewußtsein, welches unsere Zustände betrifft, und von dem wir bald mehr reden werden, gehörig zu unterscheiden.

Es giebt aber außer diesem reinen Selbstbewußtsein Ich noch mehrere andere Arten des Bewußtseins, und diese wollen wir jetzt kürzlich aufstellen. Auch von ihnen gilt, was oben beim reinen Selbstbewußtsein erinnert worden, daß sie nämlich nicht weiter zergliedert und auseinander

ander gesetzt werden können; man kann nur dadurch Verständlichkeit bei seinen Lesern bewirken, daß man die einander entsprechenden obgleich verschiedenen Arten des Bewußtseins gegen über stellt.

Erstlich giebt es in Rücksicht des Vorstellens ein dreifaches Bewußtsein; das Bewußtsein meiner selbst als Vorstellenden, das Bewußtsein des Vorgestellten (des Gegenstandes) und das Bewußtsein der Vorstellung. Ich stelle mir jetzt das Pantheon in Rom vor; so bin ich mir meiner bewußt als Vorstellendes, als dasjenige Ding, was die Vorstellung hat, man nennt dies das Subjekt der Vorstellung; ferner unterscheide ich im Bewußtsein die Vorstellung des Pantheons, als ein in mir Befindliches, mir Zugehöriges, aber auf etwas von mir als Vorstellendem verschiedenes Bezogenes, und endlich unterscheide ich das, worauf ich die Vorstellung beziehe, das Pantheon selbst, dies nenne ich das Objekt der Vorstellung.

Vielleicht stößt einer oder der andere meiner Leser auf den Einwurf, daß ich doch auch eine Vorstellung von mir selber haben kann, so daß also in diesem Fall Subjekt und Objekt der Vorstellung zusammen fällt. Dies ist freilich unbezweifelt gewiß; aber bei genauer Beobachtung wird man inne werden, daß man im Bewußtsein sich doch als Vorstellendes und Vorgestelltes von einander unterscheidet. Das Bewußtsein Ich, wodurch ich mich als Vorstellendes erkenne, bleibt unverändert, da hingegen das was ich als Vorgestelltes erkenne, in der Vorstellung wechseln kann und wirklich wechselt.

Dem Menschen, in sofern er das Vermögen hat sich im Bewußtsein von seinen Vorstellungen und den vorgestellten Gegenständen zu unterscheiden, kömmt Per-

sönlichkeit *) zu. Man nennt diese Persönlichkeit logische Persönlichkeit, um sie von andern, von welchen weiter unten die Rede sein wird, zu unterscheiden. Sie heißt logisch, weil sie sich auf Erkenntniß bezieht.

Zweitens unterscheide ich mich in meinem Bewußtsein von meinen Zuständen. Ich bin mir bewußt, daß ich jetzt nachdenkend bin, um meinen Lesern so deutlich als möglich zu werden, daß ich vor einer Stunde fröhlich war, weil ich angenehme Nachrichten erhielt u. s. w. Trotz des Wechsels des Bewußtseins meiner Zustände, die auf einander folgend dargestellt werden, bleibt doch das Bewußtsein Ich, als desjenigen, an dem diese Zustände sich finden, immer ein und dasselbe. Darum nenne ich mich Person, in sofern ich mich als den betrachte, dem diese Zustände zukommen. Man könnte diese Persönlichkeit ästhetische **) Persönlichkeit nennen.

Drit-

*) Vielleicht ist es einigen meiner Leser nicht unangenehm etwas über den Ursprung des Ausdrucks Person zu erfahren. Die Schaubühnen der Alten waren so groß, daß man künstliche Vorrichtungen treffen mußte, damit die Schauspieler in der Ferne erkannt und gehört werden konnten; darum trugen diese Masken, welche einerseits im Groben die Züge der Personen darstellten, welche sie vorstellten, andererseits eine solche Bildung des Mundes hatten, wodurch der Schall, wie durch ein Sprachrohr, verstärkt wurde. Des letztern Umstandes wegen wurde eine solche Maske persona genannt; so ward nachher der Ausdruck Personen von den darstellenden Schauspielern und endlich von Menschen in sofern sie handeln gebraucht.

**) Der Ausdruck ästhetisch, wird hier nicht in dem neuern Sprachgebrauch genommen, wo man darunter etwas versteht, was mit Geschmacksurtheilen in Verbindung steht, sondern in dem Sinne der Alten, bei denen Aisthesis Empfindung bedeutete.

Drittens wird sich der Mensch bewußt: Er soll. Dieses Bewußtsein des Sollens wird dann am klarsten, wenn es sich den Neigungen entgegenstellt. Sollen setzt Freiheit des Willens voraus, denn wo diese nicht statt findet, kann nur von Müssen die Rede sein. Dem Menschen nun, in sofern er sich seiner selbst als freies Wesen bewußt ist, kömmt Persönlichkeit und zwar moralische Persönlichkeit zu. Alle Dinge, welchen wir diese Freiheit der Willkühr absprechen, nennen wir Sachen, sie mögen übrigens lebend oder nicht lebend sein.

Folgende Anmerkung ist um Verwirrung zu vermeiden nicht am unrechten Orte. So sehr es allerdings zu wünschen wäre, daß man für verschiedene Begriffe auch verschiedene Bezeichnungen brauchte, so ist dies doch leider in der Sprache nicht immer der Fall, und dann ist es Pflicht des Lehrers auf den mehrfachen Gebrauch eines Worts aufmerksam zu machen, um Verwirrung vorzubeugen. Dies findet sich nun wirklich bei dem Worte moralische Person. — Einmal nennt man moralische Person freie Wesen und stellt sie einerseits den Sachen (z. B. in der Vorschrift: Betrachte jedes vernünftige Wesen als Person, nicht blos als Sache,) andererseits den logischen und ästhetischen Personen gegenüber; ferner nennt man moralische Personen diejenigen, welche dasjenige gewissenhaft erfüllen, was die Pflicht von ihnen fordert, und setzt ihnen die unmoralischen entgegen; endlich spricht man auch von moralischen Personen im Gegensatz der physischen, und versteht sodann unter letztern einzelne Wesen (Individuen) mit freiem Willen, unter erstern eine Menge physischer Personen, deren gemeinschaftlicher Wille als Eins ausgedrückt wird, dahin gehören z. B. Staaten, Collegia, Gesellschaften u. s. w.

Von den verschiedenen Graden des Bewußtseins.

Es giebt eine dreifache Art der Größe, die man den Gegenständen beilegen kann, extensive, protensive und intensive; die extensive Größe bezieht sich auf das Außereinandersein der Theile, so sind z. B. die Entfernung eines Orts vom andern, der Flächenraum eines Landes, der körperliche Inhalt eines Cylinders extensive Größen; die protensive Größe oder die Dauer bezieht sich auf das Dasein in der Zeit, dahin gehört z. B. die Dauer eines angenehmen oder schmerzhaften Gefühls; die intensive Größe oder der Grad endlich wird nur dadurch wahrgenommen, daß sie dem Verschwinden sich nähern oder sich davon entfernen, abnehmen oder wachsen kann; so legen wir z. B. der Hitze, der Freude, dem Schmerz u. s. w. einen Grad bei. —

Auch das Bewußtsein, in allen den im Vorhergehenden von uns angegebenen Arten, hat verschiedene Grade, es kann steigen und fallen. Bei Ohnmachten, beim Einschlafen nimmt das Bewußtsein unserer Selbst, unserer Vorstellungen, unseres Zustandes immer mehr und mehr ab und hört am Ende ganz auf, oder, was wahrscheinlicher ist, wird so gering, daß wir dasselbe nicht mehr zurückrufen können; wenn wir aus einer Ohnmacht oder aus dem Schlafe erwachen, so nimmt das Bewußtsein nach und nach wiederum zu.

Wir unterscheiden nun dreierlei Arten der Grade des Bewußtseins; ein dunkles, klares und deutliches. Das Bewußtsein heißt dunkel, wenn es so schwach ist, daß man desselben nicht unmittelbar sondern blos mittelbar inne wird; klar, wenn man desselben unmittelbar inne wird; deutlich, wenn das klare Bewußtsein sich nicht blos auf das Ganze, sondern auch auf die Theile erstreckt.

Da das reine Selbstbewußtsein Ich einfach ist, so kann es wohl klar, aber nicht deutlich werden. — Wir wollen das Gesagte an Beispielen erläutern.

Man stellt mir einen Mann vor, den ich noch nie gesehen habe; ich unterrede mich eine kurze Zeit mit ihm und er verläßt mich. Der Mann interessirt mich ungemein, ich fühle mich so ganz zu ihm hingezogen; er hat etwas in seinem Gesicht, in seinem Wesen, in dem Ton seiner Stimme, was mich mächtig ergreift, was mir wohl in seiner Nähe macht, aber was es ist, was mich so anzieht, kann ich nicht angeben. Eben so schließt mir oft der Anblick eines Menschen, der mir völlig unbekannt ist, das Innere zu; ich könnte in seiner Nähe mich keines Dinges erfreuen, Centnerschwer drückt mich seine Gegenwart; ich erkenne die Wirkung und doch weiß ich die Ursache nicht zu nennen. Es müssen, so schließe ich mit Recht, Vorstellungen in mir sich finden, die mir den einen angenehm, den andern widrig machen, aber ich bin mir dieser Vorstellungen nicht unmittelbar bewußt. Das wäre dunkles Bewußtsein.

Wenn unser Selbstbewußtsein in irgend einem Theile unserer Lebensdauer ganz aufhörte, so würden wir die Begebenheiten und Zustände während dieses Zeitraums durchaus nicht für die unsrigen erkennen und mit den andern zusammen zu einer Lebensreihe, die wir die unsrige nennen, verknüpfen können. Nun aber giebt es mehrere Zustände des Gemüths, wo wir unserer Selbst nicht unmittelbar inne werden, wenn wir eifrig über Gegenstände nachdenken, dem Vortrage eines Lehrers zu folgen streben, der Erzählung der Unglücksfälle eines geliebten Freundes aufmerksam zuhören; hier ist also das Selbstbewußtsein dunkel.

Vom Podagra gequält, jammert und seufzt auf seinem Sorgstuhl der alte Vater; plötzlich öffnet sich die

Thür,

Thür, der weit entfernt wohnende geliebte Sohn tritt unerwartet ins Zimmer, der Vater vergißt die Schmerzen, springt auf und eilt in die Arme des Jünglings; hier verdunkelt die Freude das Bewußtsein der körperlichen Schmerzen.

Der größte Theil der Menschen braucht für einzelne Fälle richtig die Begriffe Recht, Unrecht, Pflicht, Gebot, Gesetz u. s. w.; es ist ihm aber durchaus unmöglich, unterscheidende Merkmale von diesen Vorstellungen anzugeben, er hat also zwar ein klares, aber kein deutliches Bewußtsein derselben, was sich z. B. bei demjenigen findet, der diese Vorstellungen zergliedern kann.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß bei allem in uns befindlichen, was sich nicht auflösen läßt, höchstens nur ein klares, kein deutliches Bewußtsein statt finden könne. Ferner daß in jedem deutlichen Bewußtsein von Vorstellungen die Theile derselben klares Bewußtsein haben müssen.

Der Grad des Bewußtseins kann vermindert und erhöht werden. Die Stärke desselben hängt zum Theil vom Körper ab, und zwar vorzüglich von der mehr oder mindern Reitzfähigkeit der Nerven; und so wie diese durch körperliche und geistige Mittel erhöht und erniedrigt werden kann, so kann eben dadurch der Grad des Bewußtseins vergrößert und verkleinert werden. Die Anthropologie muß diese Ursachen näher bestimmen, uns sei es hier genug, den Satz im Allgemeinen aufgestellt zu haben. So kann Blutverlust, oder Ueberfüllung des Magens, oder Ermüdung durch Körperanstrengung den Grad des Bewußtseins verringern; so wie das Einathmen reiner Bergluft, Genuß leichtreizender Getränke z. B. des Champagners, dasselbe erhöhen. Das Bestreben klares und deutliches Bewußtsein hervorzubringen, nennen wir Aufmerk-

merksamkeit (Attention). Sie ist entweder willkührlich oder unwillkührlich. Das was die unwillkührliche Aeußerung der Aufmerksamkeit erzeugt, nennen wir Reiz derselben. So sind starke Sinneseindrücke, ein Blitz, ein Krachen, ein gefühlter körperlicher Schmerz u. s. w. Reize für die Attention. Nicht alle Menschen besitzen gleiche Vollkommenheit des Attentionsvermögens. Die Vollkommenheit desselben besteht 1) in der Ausdehnung desselben, es giebt Personen, welche auf viel Gegenstände zu gleicher Zeit ihre Aufmerksamkeit richten können z. B. der Directeur eines Orchesters, ein Feldherr in der Schlacht u. s. w., andere hingegen müssen sich auf einen Gegenstand einschränken. 2) in der Dauer. Sanguinische Personen, Kinder und der größte Theil der Frauen können nicht lange Zeit hindurch ihre Aufmerksamkeit anstrengen. 3) in der Stärke. Stark wird die Aufmerksamkeit genannt, wenn sie nicht leicht durch Reize abgelenkt wird. Es giebt Personen, welche ein so schwaches Attentionsvermögen besitzen, daß sie dem ganzen Hause Stille gebieten, um einen elenden Geschäftsbrief zu schreiben; welch ein Unterschied gegen die Aufmerksamkeit des Feldherrn, der im Gewühl der Schlacht alles beobachtet, Nachrichten hört und angemessene Befehle ertheilt. 4. willkührliche Richtung. Die Vollkommenheiten thun einander Abbruch; eine ausgebreitete Aufmerksamkeit verliert an Dauer und Stärke; so wie eine starke Aufmerksamkeit nicht lange dauern kann. Die Aufmerksamkeit ist in den Jahren der Kindheit und des hohen Alters nicht so vollkommen, als in den mittlern Jahren; im Alter fehlt es an Kraft überhaupt, ein Umstand, der auch bei den Kindern statt findet, bei denen aber noch hinzukömmt, daß sie eine in Verhältniß auf ihren Verstand größere Einbildungskraft besitzen, welche durch innere Reize ihre Aufmerksamkeit ablenkt. So ist auch der gemeine Mann größtentheils als Kind zu betrachten.

Er

Er kann seine Aufmerksamkeit nicht lange auf einen Gegenstand richten; aus dem Grunde nützen die Predigten äußerst wenig, weil sie viel zu lang sind, und weil den gemeinen Mann die Abwechselung des Singens und Hörens, das Gehen des Klingbeutels u. s. w. zerstreut. Daher muß man sich auch hüten, Beispiele, welche man den gemeinen Leuten und Kindern giebt, um ihnen etwas anschaulich und deutlich zu machen, zu sehr auszumahlen, weil sonst die Aufmerksamkeit leicht von der Hauptsache abgelenkt wird. — Die Mängel der Aufmerksamkeit, welche den oben angezeigten Vollkommenheiten gegenüberstehen, sind: Eingeschränktheit, Flüchtigkeit, Schwäche und unwillkührliche Richtung; von der letztern wird weiter unten geredet werden.

Daß man durch Uebung sein Attentionsvermögen vervollkommnen kann, leidet keinen Zweifel.

Unaufhörliches Attendiren auf einen Gegenstand kann Verrückung hervorbringen. Die Nabelphilosophen in Indien, welche sich bemühen Nichts zu denken, weil sie dann ihrer Meinung nach mit der allgemeinen Weltseele sich vereinigen, und die um nicht zerstreut zu werden, ununterbrochen auf ihren Nabel sehen, schlagen den geraden Weg zur Verrückung ein.

Zu ängstliches Attendiren auf seinen Gemüthszustand erregt leicht Schwärmerei und Wahnsinn, welchem sich auch der vortrefliche Haller näherte, der, wie man aus seinem Tagebuch sieht, ängstlich sich in Rücksicht seiner religiösen Ueberzeugungen beobachtete. Aengstliche Aufmerksamkeit auf sein körperliches Befinden erzeugt Hypochondrie und Grillenkrankheit; ängstliche Aufmerksamkeit auf sein Betragen in Gesellschaft macht genirt und verlegen; ängstliche Aufmerksamkeit auf das Urtheil der Menge raubt die nöthige Liberalität des Geistes.

Aengst-

Aengstliches Bestreben gewisse Vorstellungen los zu werden ist widersinnig, weil man sie dadurch dem Gemüthe nur desto tiefer eindrückt. Dem Attendiren steht das Abstrahiren gegenüber. Abstraction ist nicht eine bloße Unterlassung oder Verabsäumung der Attention, sondern es ist eine Thätigkeit des Gemüths, eine Vorstellung, deren ich mir bewußt bin, von der Verbindung mit andern in Einem Bewußtsein abzuhalten.

Man braucht den Ausdruck abstrahiren in einer dreifachen Bedeutung 1. von etwas abstrahiren (abstrahere ab aliquo), von etwas absehen, hindern, daß eine Vorstellung sich nicht mit andern verbindet; so braucht man z. B. den Ausdruck, wenn man zu jemanden sagt: abstrahiren Sie einmal davon, daß ich Ihr Freund bin, und sagen Sie mir Ihre Meinung über mein Betragen in dieser oder jener Sache 2. etwas abstrahiren (abstrahere aliquid) von mehreren Vorstellungen eine aussondern und sie im Bewußtsein behalten; so sagt man, er hat sich nunmehr schon abstrahirt, wie er sich gegen seinen Herrn zu nehmen hat 3. aus etwas abstrahiren (abstrahere ex aliquo), aus einer Menge Vorstellungen eine oder mehrere herausheben; so sagt man, er hat sich seine Kurmethode aus eigenen Erfahrungen abstrahirt; er hat sich die Regeln des Umgangs aus Büchern abstrahirt.

Von einer sich aufdringenden Vorstellung zu abstrahiren erfordert mehr Geisteskraft als zu attendiren. Wir haben oben bei den Vollkommenheiten der Aufmerksamkeit angeführt, daß sie der Willkühr unterworfen sein muß; es muß bei mir stehen meine Aufmerksamkeit von einem Gegenstande auf einen andern zu wenden, von dem ersten zu abstrahiren und auf den andern zu attendiren. Die vorsätzliche Ablenkung der Aufmerksamkeit von gewissen herrschenden Vorstellungen, in sofern damit zugleich eine Vertheilung derselben auf mehrere andere Gegenstände ver-

verbunden ist, nennt man Zerstreuung (dissipatio) und die Handlung, die dies bewirkt, sich zerstreuen. Sie ist zur Erholung des Gemüths und zur Stärkung und Sammlung der Kräfte nothwendig erforderlich. So geht man, wenn man lange anhaltend über einen Gegenstand gedacht, spatzieren, um die Aufmerksamkeit auf andere von diesem Gegenstande ganz verschiedene Dinge zu leiten. Man macht eigentlich der unwillkührlich reproducirenden Einbildungskraft eine Diversion. Der willkührlichen Zerstreuung steht die unwillkührliche, welche man Abwesenheit des Geistes nennt (vielleicht auch, zum Unterschiede von der willkührlichen Zerstreuung, Zerstreutheit nennen könnte) gegenüber. Sie ist passiv. Daher nennt man den Zustand auch, zerstreut sein. Das Zerstreutsein rührt von dem Spiel der Einbildungskraft her, das dem Willen nicht unterworfen ist. — Die habituelle Abwesenheit des Geistes kann bis zu einem unglaublichen Grade steigen, und sie macht vorzüglich für die Gesellschaft unnütz; auch bringt sie große Verwirrung in die Geschäfte, zu welchen Anwendung des Verstandes erforderlich ist. Aus dem Zustand der Zerstreutheit willkührlich heraustreten nennt man sich sammeln.

Von den drei Grundvermögen der Seele.

Wir legen einem Dinge ein Vermögen bei, in sofern wir in demselben den Grund denken, wodurch eine gewisse Wirkung möglich wird; so hat der Mensch z. B. ein Vermögen, gehabte Vorstellungen ins Bewußtsein zurückzurufen, d. h. in ihm liegt der Grund, der es möglich macht, daß er sich an gehabte Vorstellungen wieder erinnern kann.

Aeußert sich dies Vermögen als wirkend, so wird es Kraft genannt. Beide, Vermögen und Kraft kommen also darin überein, daß man sie einem Gegenstande beilegt, in sofern man demselben eine innere Ursachlichkeit zuschreibt; sie unterscheiden sich darin von einander, daß bei dem ersten die Wirkung blos als möglich, bei der andern aber als wirklich betrachtet wird. So spricht man von der Kraft, die jemand angewandt hat, um eine Neigung zu überwinden.

Da wir nun eine Menge von Erscheinungen wahrnehmen, deren wirkenden Grund wir in die Seele setzen, so werden wir auch derselben Vermögen und Kräfte beilegen müssen; wir legen z. B. dem Menschen Einbildungskraft, Verstand, Vernunft, Witz, Gefühlvermögen, Begehrungsvermögen u. s. w. bei,

So wahr das Gesagte auch ist, so würde man sich doch sehr irren, wenn man meinte, es sei schon alles geschehen, wenn man das Vermögen zu gegebenen Erscheinungen in uns, die offenbar nicht durch den Körper allein erklärt werden können, in die Seele setzt und diese Vermögen nach den Wirkungen oder auch anderweitig benennt. Diese Benennungen würden immer noch keine Erkenntniß der Seele geben. So z. B. wissen wir durch unsern innern Sinn, daß wir denken, und legen daher der Seele ein Denkvermögen, eine Denkkraft bei, die wir Verstand nennen. Bliebe man dabei stehen, so wäre wenig für die Erkenntniß gewonnen; wir hätten höchstens einen Namen mehr gelernt.

Nun wissen wir freilich wohl, daß wir den Gegenstand, von dem wir durch unsern innern Sinn Wahrnehmungen erhalten (die Seele), durchaus nicht kennen, von ihm sind uns nichts weiter als Wirkungen und Zustände bekannt. Diese aber sind gewissen Gesetzen und Regeln unter-

unterworfen, welche wir aufstellen müssen. — Es ist genau eben so, als wenn jemand bei der Erscheinung, daß der Magnet das Eisen sich näher bringt, sich damit begnügen wollte, daß man diese Wirkung der anziehenden Kraft des Magneten zuschreibt, ohne daß man die Gesetze angiebt, nach welchen diese Kraft wirkt und die durch sie gewirkten Erscheinungen entstehen.

Die Erscheinungen, welche wir an unserm Ich wahrnehmen, lassen sich, in sofern man dabei auf den durch das Bewußtsein bei den Vorstellungen gegebenen Unterschied des Subjekts und des Objekts sieht, auf drei Hauptarten zurückführen; nämlich auf Vorstellen eines Gegenstandes, auf Fühlen und auf Begehren. Beim Vorstellen eines Gegenstandes bezieht das vorstellende Subjekt seine Vorstellung auf ein Objekt, zur Erkenntniß desselben, daher nennt man das Vermögen, wodurch dies geschieht, das Erkenntnißvermögen. Beim Fühlen werden wir uns blos unseres Zustandes bewußt, ohne diesen objektiv, d. h. in Beziehung auf Erkenntniß zu betrachten. Wir fühlen Lust oder Unlust. Das Vermögen, welches zur Möglichkeit dieser Erscheinungen erforderlich ist, nennt man Gefühlvermögen. Endlich kann eine Vorstellung in mir Ursach werden, daß ich den Gegenstand dieser Vorstellung hervorbringe; z. B. wenn ich mir den Geschmack des Champagner vorstelle und dies mich bestimmt, mir eine Flasche holen zu lassen, dies ist eine Aeußerung des Begehrungsvermögens. Beim Erkennen bezieht das vorstellende Subjekt seine Vorstellung aufs Objekt; beim Fühlen geht das Subjekt nicht aus sich heraus; beim Begehren strebt es die Vorstellung zu realisiren, ihr ein Objekt zu geben. —

Da der Unterschied des Subjekts, des Objekts und der Vorstellung ein Grundunterschied ist, der uns unmittelbar im Bewußtsein gegeben worden, und den wir nicht

wei-

weiter ableiten können, so sind auch die darauf sich stützenden Vermögen der Seele: das Erkenntnißvermögen, das Gefühlvermögen und das Begehrungsvermögen Grundvermögen der Seele.

Ich will zu mehrerer Deutlichkeit des Gesagten, noch ein Beispiel für die drei genannten Vermögen aufstellen: Ich höre Töne, und erkläre sie für ein Adagio, das jemand auf der Flöte bläst; Erkennen; diese Töne gefallen mir, sie machen mir Vergnügen, Fühlen; ich wünsche auch die Flöte blasen zu können und nehme einen Lehrer in dieser Rücksicht an, Begehren.

Vom Erkenntnißvermögen.

Zum Erkennen gehört, daß man eine Vorstellung auf einen Gegenstand bezieht. Nun aber kann eine Vorstellung entweder unmittelbar auf einen Gegenstand bezogen werden, so daß zwischen der Vorstellung und dem vorgestellten Gegenstande nichts weiter sich findet; dann heißt sie eine Anschauung; oder aber die Vorstellung bezieht sich nicht unmittelbar, sondern erst vermittelst einer Anschauung auf einen Gegenstand, dann heißt sie ein Begriff. Die Vorstellung, welche ich von der Feder habe, mit welcher ich jetzt schreibe; die Vorstellung von dem Buche, welches der Leser jetzt vor Augen hat, sind Anschauungen, weil sie unmittelbar das Objekt vorstellen; wenn ich hingegen sage Feder, Buch überhaupt, ohne mir eine bestimmte Feder, ein bestimmtes Buch vorzustellen, so beziehen sich die Vorstellungen Feder, Buch nicht unmittelbar auf Objekte, sondern wenn man durch sie zu den Objekten kommen will, so muß man zu Anschauungen

seine

seine Zuflucht nehmen. Die Vorstellungen Feder, Buch überhaupt sind also Begriffe.

Man könnte durch den Ausdruck Anschauung leicht verleitet werden, zu glauben, nur die unmittelbaren Vorstellungen durchs Gesicht würden Anschauungen genannt; allein dies ist nicht der Fall, sondern man belegt jede unmittelbare Vorstellung, auf welchem Wege wir auch dieselbe erhalten mögen, mit diesem Namen. Das Geläut der Glocken was ich jetzt höre, der Duft der Rose, den ich rieche, der Geschmack des Tabaks, den ich rauche, die Glätte des Papiers, die ich durch meine Finger wahrnehme, die Vorstellung meines jetzigen Zustandes des ruhigen Nachdenkens um meinen Lesern recht deutlich zu werden, sind insgesammt Anschauungen.

Unser Erkenntnißvermögen äußert sich also auf eine doppelte Weise, durch Anschauungen und durch Begriffe; im ersten Fall nennt man es Sinnlichkeit, im zweiten Verstand.

Man braucht den Ausdruck Sinnlichkeit in der Philosophie in drei verschiedenen Beziehungen, wodurch derselbe drei verschiedene Bedeutungen erhält. Man spricht nämlich von der Sinnlichkeit in Rücksicht auf jedes der drei Grundvermögen der Seele, in Rücksicht auf das Erkenntnißvermögen, das Gefühlvermögen und das Begehrungsvermögen.

Der Sinnlichkeit als Erkenntnißvermögen steht der Verstand gegenüber, und ich habe im Vorhergehenden beide hinreichend von einander unterschieden.

Wenn man von sinnlichen Gefühlen redet, so stellt man ihnen die edlern Gefühle gegenüber; sinnliche Gefühle sind sodann diejenigen, welche wir mit den Thieren gemein haben, edlere, diejenigen, welche

den Menschen als Menschen, d. h. in sofern sie vernünftige Wesen sind, zukommen. Zu den sinnlichen Gefühlen würden also gehören, das unangenehme Gefühl des Hungers, des Durstes, der Kraftlosigkeit u. s. w., das angenehme Gefühl der Ruhe nach Ermüdung, der Lebenskraft, des Genusses des andern Geschlechts u. s. w. Zu den edlern Gefühlen, das Gefühl der Ueberzeugung (gewöhnlich Wahrheitsgefühl genannt), das Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen, das moralische Gefühl u. s. w. Spricht man Sinnlichkeit in Beziehung auf das Begehrungsvermögen, so stellt man ihm die praktische Vernunft gegen über. Das sinnliche Begehren gründet sich sodann auf die Neigungen und Triebe, die uns die Natur als lebenden Wesen gegeben hat, das vernünftige Begehren beruht auf der freien Gesetzgebung der Vernunft.

Die Bedeutungen des Ausdrucks in Beziehung auf das Gefühlvermögen und auf das Begehrungsvermögen, werde ich weiter unten bei Betrachtung dieser Vermögen selbst, noch ausführlicher auseinandersetzen. Das bis jetzt Gesagte sollte blos dazu dienen, Misverständnissen bei den verschiedenen Bedeutungen des Worts zuvor zu kommen.

Von der Sinnlichkeit oder dem Vermögen der Anschauungen.

Die Anschauungen, welche wir von Gegenständen haben, sind in Beziehung auf den Gegenstand von doppelter Art; entweder ist der Gegenstand gegenwärtig, d. h. er bringt in uns eine Veränderung des Zustandes der Seele hervor, welche der Grund zur Anschauung desselben

wird,

wird, (in der Schulsprache ausgedrückt, die Anschauung entsteht unmittelbar dadurch, daß der Gegenstand uns afficirt *) oder der Gegenstand ist nicht gegenwärtig; er afficirt uns in dem Zeitpunkt, da wir die Anschauung haben, nicht. Zu der ersten Art der Anschauung gehört die Vorstellung des Schlosses in Berlin, wenn ich dasselbe ansehe, zu der andern Art die Vorstellung des Pallasts der Tuillerien, welche ich in demselben Augenblick mir ins Bewußtsein zurückrufe, um beide Gebäude zusammen zu vergleichen.

Dieser Eintheilung der Anschauungen zu Folge theilt man die Sinnlichkeit in den Sinn und in die Einbildungskraft, jener liefert Anschauungen von gegenwärtigen, diese von nicht gegenwärtigen Gegenständen.

Vom Sinn.

Der Sinn ist ein Anschauungsvermögen; seine Vorstellungen gründen sich auf das Afficirtwerden von Gegenständen. Ein solches Afficirtwerden nennen wir einen Eindruck erhalten, das Bewußtsein solcher Eindrücke heißt Empfindung, die Empfindung also findet sich im Subjekt und sie sind der Grund der Vorstellung (Anschauung) des Objekts. Ich habe nur eine Anschauung vom Klappern der Mühle welches ich jetzt höre dadurch, daß in mir eine Veränderung (Eindruck) hervor gebracht wird, deren ich mir bewußt werde, (Empfindung) und diese ist der

Grund

*) Afficiren heißt also einen Eindruck auf uns machen, eine Veränderung in uns hervorbringen, welches von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des Worts afficiren abweicht.

Grund der Anschauung. — Alle Anschauungen des Sinns beruhen also unmittelbar *) auf Empfindung.

Soll ein Gegenstand in uns Empfindung hervorbringen, so müssen wir eine Fähigkeit, Empfänglichkeit, (Receptivität) dazu haben; der Sinn setzt also Receptivität voraus. — Beim Empfangen der Eindrücke verhalten wir uns leidend.

Da man sehr oft Empfindung und Gefühl mit einander verwechselt, wird es nöthig sein, hier ein Paar Worte über beide zu sagen. — Man braucht den Ausdruck Empfindung in zweierlei Bedeutung, in weiterer und engerer. Empfindung in weiterer Bedeutung ist das Bewußtwerden eines hervorgebrachten Zustandes unseres Gemüths. Empfindung ist also etwas Subjektives, etwas im Subjekt sich Findendes. Ist dies Bewußtsein dieses Zustandes von der Art, daß dadurch die Anschauung eines Gegenstandes bewirkt wird, so wird es Empfindung in engerer Bedeutung genannt, bekömmt es hingegen keine objektive Beziehung, zu einer möglichen Erkenntniß des Gegenstandes, sondern bleibt es blos subjektiv, so wird es Gefühl genannt, und ist entweder Lust oder Unlust. Wir wollen diesen Unterschied an einem Beispiel deutlicher machen. Es bläs't jemand das Waldhorn; die in Bewegung gesetzte Luft bringt vermittelst der Gehörwerkzeuge eine Veränderung in meinem Körper und durch diesen (ich weiß nicht wie?) in meiner Seele hervor. Das Bewußtsein dieses Zustandes, in sofern es dazu dient, daß ich die Vorstellung vom Blasen des Waldhorns erhalte, heißt Empfindung im engern Sinn,

*) Ich habe mit Vorbedacht unmittelbar ausgezeichnet, weil auch die Anschauungen der Einbildungskraft wie auch die Begriffe des Verstandes auf Empfindung beruhen können, aber mittelbar.

Sinn, ich erhalte dadurch eine Vorstellung des Objekts; wenn ich hingegen sage, der Ton des Waldhorns, den ich höre, ist mir angenehm oder unangenehm, so ist blos von meinem subjektiven Zustande, gar von keiner Vorstellung des Objekts, die Rede, und das ist Gefühl. Beide, Empfindung in engerer Bedeutung und Gefühl, kommen darin überein, daß das Gemüth bei beiden in einen Zustand versetzt wird, in welcher Rücksicht wir uns leidend verhalten, setzt also Empfänglichkeit, Receptivität voraus; darum belegt man beide mit dem gemeinschaftlichen Namen der Empfindung in weiterer Bedeutung; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die Empfindung eine objektive, das Gefühl eine blos subjektive Beziehung hat.

Was da macht, daß ich sage, die Wiese ist grün, ist Empfindung; was da macht, daß ich sage, das Grün thut mir wohl, ist Gefühl.

Der nachdenkende Leser kann hier leicht auf eine Schwierigkeit stoßen, die ich daher hier aufstellen und heben will. Wir haben schon oben bemerkt, daß es Anschauungen von den Zuständen des Ichs giebt, wobei wir uns selbst innerlich wahrnehmen z. B. wenn ich inne werde, daß ich mich im Zustande des Nachdenkens, der Zufriedenheit, der Reue u. s. w. befinde. Auch diese Anschauungen, so fern sie gegenwärtige Zustände angehen, beruhen unmittelbar auf Empfindung in engerer Bedeutung, ob es uns gleich unbegreiflich ist, wie der Mensch sich innerlich selbst afficiren kann; denn ob gleich die innere Anschauung einen Zustand des vorstellenden Subjekts vorstellt, so betrachtet sich doch das Subjekt in dieser Rücksicht selbst als Gegenstand. Ich fühle Reue, ist Gefühl; ich nehme wahr, daß ich Reue fühle ist Anschauung und beruht auf Empfindung in engerer Bedeutung.

Der Sinn selbst ist entweder äußerer oder innerer; der äußere Sinn giebt Anschauungen von Gegen-

ständen, die wir von unserm Ich unterscheiden, zu denen also auch unser eigener Körper gehört. Die Anschauungen haben das Eigenthümliche, daß sie das Merkmal des Räumlichseins an sich tragen; alle äußern Gegenstände müssen irgend wo sein, d. h. eine Stelle im Raume einnehmen.

Alles was den Raum erfüllt, wird Körper genannt; also ist der Innbegriff der Anschauungen des äußern Sinnes die Körperwelt.

Der innere Sinn giebt uns Anschauungen von den Zuständen unsers Ichs. Seinen Anschauungen kömmt das Räumlichsein nicht zu; niemand frägt nach der Länge, Breite und Höhe eines Zustandes des Gemüths.

Von den Sinneswerkzeugen.

Wir stehen mit der äußern Sinnenwelt vermittelst unsers Körpers in Verbindung, durch diesen wirkt sie auf uns, wir auf sie ein. Daß bei den Vorstellungen des äußern Sinnes also die Gegenstände auf den Körper einwirken, und die Veränderung, die in demselben hervorgebracht wird, die Ursache der Veränderung des Gemüthszustandes ist, welche wir Empfindung nennen und wodurch die Anschauung hervorgebracht wird, ist keinem Zweifel unterworfen; ob wir gleich nicht darthun können, wie eine Veränderung im Körper eine Veränderung im Gemüth hervorbringen kann. Der Körper ist also diesem zu Folge die Bedingung, unter der wir von äußern Gegenständen anschauliche Vorstellungen erhalten können. — Diejenigen Theile des Körpers nun, auf welche die äußern Gegenstände vorzüglich einwirken, damit wir Empfindung und dadurch Anschauung erhalten, heißen Organe. Es

giebt

giebt also Organe des äußern Sinns, z. B. das Auge, das Ohr u. s. w. Diese Organe empfinden nicht selbst, schauen auch nicht selbst an, sondern sie sind die körperlichen Bedingungen, unter welchen wir empfinden und äußerlich anschauen.

Ob der innere Sinn, um Empfindungen und Anschauungen zu haben, so lange die Seele mit dem Körper verbunden (der Mensch Mensch) ist, gleichfalls körperlicher Organe bedürfe, ist wohl schwerlich ganz auszumachen; doch sollte man es fast aus dem Umstande schließen, daß lange Beschäftigung des innern Sinns auch körperliche Müdigkeit erzeugen kann; so wie es überhaupt wohl möglich ist, daß jede Aeußerung der Kräfte des Geistes während unsers Erdenlebens körperliche Bedingungen erfordert.

Meine Leser werden übrigens leicht eingesehen haben, daß der Sinn, als Vermögen, der Seele zugehört, die Sinneswerkzeuge aber am Körper sich finden.

Die bestimmtern Theile des Körpers, durch welche wir Empfindungen erhalten, sind die Nerven; dies sieht man daraus, daß Theile, die keine Nerven enthalten, uns keine Empfindung verschaffen, z. B. die Haare und die Nägel. Die eigenthümliche Beschaffenheit derselben, wie auch die Veränderung, die in denselben hervorgebracht werden muß, damit wir Empfindung erhalten ist kein Gegenstand der Untersuchung für die Erfahrungsseelenlehre, sondern gehört in die Physiologie des menschlichen Körpers. Nur so viel ist ausgemacht, die Veränderung der Nerven muß Bewegung sein; wie aber Bewegung und Empfindung, völlig ungleichartige Dinge, so innig zusammen verbunden sein können, ist uns unerklärbar.

Was die eigenthümliche Veränderung in den Nerven hervorbringt wird Reitz genannt; die Nerven müssen aber

Empfänglichkeit für Reitz haben, dies heißt Reitzbarkeit (Irritabilität); um sie aber von der Reitzbarkeit der Muskeln zu unterscheiden, wird sie Sensibilität (Empfindungsfähigkeit) genannt.

Vom äußern Sinn.

Man spricht sehr oft von fünf Sinnen, auch wohl von fünf äußern Sinnen; aber dies sind nicht so viel verschiedene äußere Anschauungsvermögen, sondern ein und dasselbe Vermögen liefert fünf verschiedene Arten der Anschauungen, und der Unterschied derselben beruht theils auf der Verschiedenheit der Organe, auf welche eingewirkt wird, theils auf der Art und Weise, wie eingewirkt wird. Die Anschauungen des Gesichts sind von denen des Gehörs unterschieden, weil Auge und Ohr verschiedene Organe sind; man kann vermittelst der Zunge schmecken und kosten, je nachdem der Gegenstand entweder aufgelöst auf die Geschmackswärzchen chemisch einwirkt, oder blos mechanisch die Nerven reitzt. Doch ist zu bemerken, daß man an den Nerven der verschiedenen Sinneswerkzeuge selbst keinen wesentlichen Unterschied hat wahrnehmen können.

Der verschiedenen Aeußerungen des äußern Sinnes giebt es beim Menschen folgende fünf: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten.

Daß es Thiere giebt, die weniger als fünf Sinne haben, ist ausgemacht; ob nicht aber auch Thiere sich finden, die einen sechsten Sinn haben, ist schwerer zu entscheiden. Vielleicht haben diejenigen Insekten, welche Fühlhörner (Antennen) besitzen, einen solchen Sinn;

denn

denn daß diese Antennen Organe sind, macht ihr Bau sehr wahrscheinlich, und daß sie nicht zum Tasten dienen, scheint daraus hervorzugehen, daß das Thier nicht die Körper damit berührt, sondern sie ausstreckt, um sich nahende Gegenstände schon in der Ferne wahrzunehmen. Wie dem aber auch sein mag, so werden wir uns von einem sechsten Sinn zwar einen von unsern fünf Sinnen abgezogenen allgemeinen Begriff machen können, aber nie eine Erkenntniß desselben bekommen, weil uns die dazu erforderliche Anschauung mangelt. Es wird uns eben so gehen, wie dem Blindgebohrnen, welchen seine vier Sinne zwar in den Stand setzen, sich analogisch einen fünften Sinn zu denken, aber doch dadurch immer keine Erkenntniß des Sehens bekömmt.

Vom Sinn des Gesichts.

Das Auge ist das Organ des Gesichts. Die Struktur desselben gehört nicht in die Erfahrungsseelenlehre, sondern in die Physiologie des menschlichen Körpers. *) Der Gegenstand wirkt nicht unmittelbar auf das Auge ein, sondern vermittelst einer sehr feinen Materie, welche man Lichtmaterie nennt.

Nicht alles, was wir von den Gegenständen, welche wir sehen, aussagen, wird uns unmittelbar durch das Auge gegeben, sondern vieles wird nur geschlossen.

Das

*) Um nicht zu weitläuftig zu werden, merken wir an, daß dieß von allen Organen der äußern Sinne gilt und wir werden also bei den übrigen Sinnen diese Bemerkung weglassen.

Das Auge giebt uns blos Vorstellungen von Flächen, von den verschiedenen Graden des Lichts, mit dem sie erleuchtet sind, und endlich von den Farben, welche nichts als Modificationen des Lichts sind. Alles andere was wir zu sehen glauben, bringen wir durch Schlüsse heraus; dahin gehören: 1) die dritte Dimension des Raumes, welche zum Körper erforderlich ist, die Tiefe, (so wie auch Erhabenheit und Vertiefung) wir lernen diese erst durchs Tasten kennen; da das Licht nach Maasgabe der Entfernung abnimmt, so wird dies durch das Auge Gegebene ein Merkmal, wodurch wir auf die dritte Dimension des Raumes schließen. Daß diese Behauptung richtig ist, sieht man daraus, daß Gemälde vermittelst Licht und Schatten in uns Vorstellungen körperlicher Gegenstände hervorbringen können. 2) Die Entfernung der Gegenstände. Daß wir diese nicht unmittelbar durchs Auge, sondern vermittelst der auf Gesichtsvorstellungen gebauten Schlüsse erkennen, sieht man daraus, daß man die Entfernungen der Gegenstände oft unrichtig angiebt, z. B. die Fixsterne, welche uns alle gleich fern erscheinen, oder Bäume, die mehrere Fuß von einem Hause entfernt sind und die uns, wenn wir uns selbst in beträchtlicher Entfernung vom Hause befinden, ganz nahe an demselben zu stehen scheinen. Wir schließen nun die Entfernung der Gegenstände aus der Stärke des Lichts, und wenn uns die Größe derselben bekannt ist, aus der Größe des Sehewinkels, in welchem wir den Gegenstand erblicken. Sehewinkel nennen die Mathematiker denjenigen Winkel, der entsteht, wenn man das Auge als einen Punkt betrachtet und von den beiden äußersten Punkten eines Gegenstandes grade Linien nach dem Auge zieht. — Wenn man bestimmter physiologisch sprechen will, so muß man statt Sehewinkel sagen, die Entfernung der beiden äußersten Grenzen des Theils der Netzhaut, welche rafficirt worden ist. — Ich kann die Entfernung eines Thurms, aus der Dunkelheit, in der er mir erscheint, und wenn ich seine

Größe

Größe kenne, aus der Größe des Sehwinkels, in dem ich ihn wahrnehme, schließen. Daraus lös't sich nun das Räthsel, wie ich bei Gegenständen, deren Größe oder Stärke des Lichts, aus bestimmten Entfernungen gesehen, mir nicht bekannt sind, ganz unrichtig über ihre Entfernung urtheile. 3) Die Größe des Gegenstandes. Auch sie wird uns nicht unmittelbar durch das Auge gegeben, sondern wir schließen sie aus der Größe des Sehewinkels, der Entfernung und der Stärke oder Schwäche des Lichts, in welchen der Gegenstand erscheint. — Das dies seine Richtigkeit hat, sieht man daraus, daß man die Größe der Ziffern an einer Thurmuhr, oder des auf den Thurm gesetzten Knopfs nicht anzugeben vermag. Wer erstaunt nicht, wenn er hört, daß die Ziffern der Uhr des Michaelisthurms in Hamburg über 5 Fuß groß sind, da sie doch von unten gesehen, nur lesbare Größe haben. *) Dasjenige, was wir bei den Gesichtsvorstellungen nicht unmittelbar durchs Auge erhalten sondern schließen, scheint uns doch unmittelbar durchs Gesicht gegeben zu sein, weil die Vorstellungen desselben sehr leicht hervorgebracht werden und sich mit den Gesichtsvorstellungen verbinden. Niemand von uns wird z. B. inne, daß er die Entfernung des Gegenstandes nicht sieht, sondern schließt, indem er mit dem Sehen die Vorstellung des Tastens verbindet, weil der Schluß, wodurch dies geschieht, wegen der oftmaligen Wiederholung, äußerst schnell gemacht wird.

Es

*) Das was über dasjenige gesagt worden, was wir wirklich sehen und was wir blos durch Gesichtsvorstellungen geleitet schließen, wird für diejenigen Leser, welche keine physiologischen und optischen Kenntnisse besitzen, allerdings immer noch Schwierigkeiten haben; allein es war nicht möglich, die Darstellung faßlicher zu machen, ohne die Grenzen des hieher gehörigen Vortrags unverhältnißmäßig zu überschreiten. Das Gesagte wird aber wie ich glaube, doch hinreichend

chend

Es ließen sich freilich manche interessante Untersuchungen über das Sehen hier anstellen, z. B. wovon die scheinbare Größe des Mondes, die für verschiedene Menschen verschieden ist, abhängt; oder warum uns der Mond größer beim Aufgehen, als wenn er mitten am Himmel steht, erscheint u. s. w.; allein alle diese Untersuchungen gehören theils in die Optik, theils in die Physik und müssen also hier übergangen werden.

Es giebt Personen, welche sehr scharf sehen, auch die verschiedenen Grade des Lichts gehörig unterscheiden, durchaus aber keinen Unterschied unter den Farben machen können; dies scheint zu beweisen, daß die Vorstellung der Farben nicht von der Verschiedenheit des Grades des Lichts, sondern von der Modification desselben abhängt. Aber auf der andern Seite ist ausgemacht, daß ein stärkerer Grad des Lichts erforderlich ist, um die Farbe des Gegenstandes, als den Umriß desselben zu sehen. Man kann in einer gewissen Entfernung einen Menschen noch recht gut erkennen, wenn man schon die Farbe seines Kleides nicht mehr gehörig angeben kann. Uebrigens gehören die Hypothesen über die Farben nicht in die Erfahrungsseelenlehre.

Man hat die Frage aufgeworfen: wie geht es zu, daß wir mit zwei Augen nicht doppelt sehen? Bei dieser Frage hat man außer Acht gelassen, daß die Veränderung der Nerven, welche der äußere Gegenstand bewirkt, die dadurch in der Seele hervorgebrachte Empfindung, und endlich die durch diese Empfindung erzeugte Anschauung eines Gegenstandes völlig ungleichartig sind, und daß, ob wir gleich wissen, daß sie in der Verbindung von Ursach und Wirkung stehen, wir doch auf keine Weise die Möglichkeit dieser Verbindung einsehen. Daraus ergiebt sich nun,

chend sein, um die aufgestellten Sätze zu verstehen, wenn gleich nicht um sie durchaus zu begreifen.

nun, daß man aus der Beschaffenheit eines der genannten drei Stücke, Nervenveränderung, Empfindung und Anschauung durchaus die Beschaffenheit der übrigen nicht erklären und begreiflich machen kann. Wir müssen uns begnügen, sie, wie die Erfahrung es uns lehrt, im Verhältniß von Ursach und Wirkung zu denken, ohne dies weiter erklären zu wollen. Dies vorausgesetzt, so sieht man bald ein, daß die Frage, warum bei Mehrheit der Organe doch nur Einheit der Anschauung entspringt, von der Hand gewiesen werden muß; die Natur kann sehr mannigfaltige Anstalten für eine gewisse Art der Empfindung treffen, wodurch aber die Vorstellungen der Objekte nicht vervielfältigt werden. Aus dem Umstande, daß wir zwei Augen haben, folgt nicht, daß wir nun doppelt sehen; eben so wenig, wie aus dem, daß wir zwei Ohren haben, daß wir doppelt hören; oder daß weil die Spinne sechs Augen hat, daß sie sechsfach sieht. — Doppelt Sehen, doppelt Hören ist also ein Zeichen der Unordnung im Organe oder im Wahrnehmungs- und Anschauungsvermögen. So wird man z. B. doppelt sehen, wenn man ein Auge mit dem Finger auf- oder abwärts drückt.

Auf der andern Seite scheint es allerdings aus Erfahrungen hervorzugehen, daß jeder vorzüglich mit einem Auge sieht, d. h. ob gleich, wenn wir eine Menge von Gegenständen mit einem mal übersehen, beide Augen thätig sind, (welches man deutlich inne wird, wenn man sich ein Brett zwischen beide Augen hält, oder wenn man erst mit jedem Auge einzeln, und sodann mit beiden zugleich sieht, in welchem letztern Fall man ein größeres Gesichtsfeld erhält, mehr Gegenstände übersieht;) so ist dennoch bei jedem Menschen ein Auge, dem die Seele vorzüglich ihre Aufmerksamkeit widmet. Welches von beiden Augen dies sei, kann man am leichtesten dadurch erkennen, daß man in einem finstern Zimmer einen dunkeln Stab so vor ein

bren-

brennendes Licht hält, daß dasselbe dadurch gedeckt (d. h. nicht sichtbar) wird, da denn der Schatten des Stabes auf das Auge fällt, welches man brauchte, um Auge, Stab und Licht in eine gerade Linie zu bringen.

Ich übergehe hier die Widerlegung der Hypothesen, welche man sonst zur Beantwortung der gegebenen Frage: warum wir mit beiden Augen nicht doppelt sehen? aufstellte, weil das Vorhingesagte die Beantwortung überflüßig macht.

Wer die Struktur des Auges aus der Physiologie kennt, weiß, daß das Licht im Auge so gebrochen wird, daß ein verkleinertes aber umgekehrtes Bild des Gegenstandes von uns auf der Netzhaut gesehen wird, wenn wir dieselbe, nachdem sie entblößt worden, betrachten; eben so wie wir die Bilder der Gegenstände auf der weissen Wand der dunklen Kammer (camera obscura) erblicken. Hieraus gründete man die Frage: Wie geht es zu, daß wir die Gegenstände nicht doppelt sehen, da doch das Bild, was von ihnen auf der Netzhaut entsteht, umgekehrt ist? So wie die Frage da steht, ist sie an sich schon ohne Sinn, denn sie setzt voraus, daß die Seele die Netzhaut ansieht, weil nur durch das Sehen erst ein Bild entspringt. Aber, wenn man sie auch dahin abändern wollte, daß man statt Bild Veränderung in den Nerven der Netzhaut setzte, so würde sie doch aus den Gründen, welche wir oben bei der Frage vom Doppeltsehen aufstellten, gleichfalls von der Hand gewiesen werden müssen.

Um klare und richtige Vorstellungen durch den Sinn des Gesichts zu erhalten, sind nicht blos Gesundheit des Organs und die nöthige Aufmerksamkeit, sondern auch gewisse äußere Bedingungen erforderlich; diese sind kürzlich folgende: der Gegenstand muß die gehörige Entfernung haben, die freilich für verschiedene Menschen verschieden ist. Sehr entfernte Gegenstände sehen wir entweder gar nicht,

nicht, oder doch nicht deutlich, theils wegen der Schwäche des Lichts, das im Quadrat der Entfernung abnimmt, theils wegen der Kleinheit des Sehewinkels. Auch ein gutes Auge sieht einen erleuchteten Gegenstand nicht mehr, wenn der Sehwinkel kleiner als eine Minute wird, leuchtende Gegenstände sind zwar in einer weitern Entfernung noch sichtbar, aber sie erscheinen uns sodann ohne bemerkbaren Durchmesser. — Eben so wenig wird ein Gegenstand gesehen, wenn er dem Auge zu nahe ist. — Uebung kann hierin vieles verändern.

Daß die Größe der Gegenstände nach Verschiedenheit der Entfernung derselben verschieden sein kann, bedarf wohl kaum einer Erinnerung, da man leicht einsieht, daß die Größe des Sehwinkels von der Entfernung und der Größe des Objekts zusammen genommen abhängt.

Ferner ist zum deutlichen Sehen erforderlich, daß die Stärke des Lichts gewisse Grenzen nicht überschreite, weder stärker, noch schwächer werde; wird das Licht zu stark, so geht die Gesichtsempfindung in Gefühl über, (wir werden geblendet), wird das Licht zu schwach, so ist der Eindruck zu schwach, es wird keine wahrnehmbare Empfindung und also auch keine Gesichtsvorstellung erzeugt, wir sehen nichts. Diese Grenzen des Lichts sind für verschiedene Personen verschieden und von dem Grade der Reitzbarkeit des Auges abhängig; nur können in der Regel diejenigen, welche bei sehr schwachem Licht noch sehen, keinen starken Grad des Lichts vertragen und umgekehrt, wer starkes Licht vertragen kann, kann gewöhnlich bei schwachem Licht nicht sehen. — Die Albinos, Kakerlaken, Cretins u. s. w. deren Augen röthlich sind, sehen da noch, wo kein anderer wegen Dunkelheit mehr etwas unterscheiden kann; bei Tage aber blinzeln sie beständig.

Die Gewohnheit und Uebung kann auch in dieser Rücksicht viel verändern. Man erzählt von einem Engländer, der in ein dunkles Gefängniß geworfen wurde, in welchem er eine ganze lange Zeit hindurch nichts sahe; nach und nach aber lernte er, selbst bei dem geringen Grade des Lichts, das sich in seinem Kerker befand, sehen; erst die Wände, dann die Haut seiner Hände u.s.w.

Daß man nichts sieht, wenn man plötzlich aus dem Dunklen ins Helle oder aus dem Hellen ins Dunkle kömmt, rührt daher, daß Zeit erforderlich ist, damit die Pupille sich erweitere oder verengere, um nur so viel Licht als nöthig ist, auf das Innere des Auges einwirken zu lassen.

Endlich muß der Eindruck, welchen das Objekt in unserm Auge hervorbringt, eine gewisse Dauer haben, wenn die von ihm zu erhaltende Gesichtsvorstellung die gehörige Vollkommenheit haben soll; ist diese Dauer zu kurz, so sehen wir den Gegenstand entweder gar nicht, oder doch undeutlich. Der Taschenspieler nimmt in die rechte Hand eine goldene Dose und bringt sie, wenn wir es fordern, in die linke, ohne daß wir sehen, wie es zugeht. Diese Erscheinung erklärt sich dadurch, daß er die Dose mit einer solchen Schnelligkeit herüberwirft, daß die Zeit ihrer Bewegung kleiner ist, als die zu ihrer Wahrnehmung erforderliche Zeit. Sobald der Gaukler die Dose ein wenig langsamer wirft, so sehen wir etwas undeutlich vor den Augen vorübergehen.

Man kann die Frage aufwerfen: bekommen wir durch den Sinn des Gesichts solche Vorstellungen, daß wir durch diese die Gegenstände sogleich außer uns versetzen, oder schließen wir blos, daß äußere von uns verschiedene Gegenstände diese Vorstellungen erzeugen, in sofern uns das Tasten dabei leitet? Mit andern Worten: Würden wir,

wenn

wenn wir blos den Sinn des Gesichts hätten, die Gesichtsvorstellungen auf etwas außer uns beziehen, oder würden wir sie blos für etwas in uns befindliches halten? — Da die Zwischenmaterie, welche zum Sehen erfordert wird, so äußerst fein ist, so wird das Organ sehr wenig afficirt, und dadurch leitet es uns sehr leicht zur Vorstellung eines von uns verschiedenen Gegenstandes; allein daß dieser Gegenstand außer uns ist, einen andern Ort im Raume einnimmt, erkennen wir erst durchs Tasten.

Es ist durchaus nicht auszumachen, ob die Eindrücke des Gesichts bei verschiedenen Menschen gleich oder verschieden sind; ob z.B. zwei Menschen von einer Wiese, welche beide grün nennen, einerlei Gesichtseindruck haben. Daß sie in der Benennung der Farbe übereinkommen beweist durchaus nichts; denn gesetzt der eine, wenn er grün sagte, hätte den Eindruck a und der andere den Eindruck b, so würde, wenn beide einen Gegenstand ansähen, und der erste den Eindruck a erhielte, der andere den Eindruck b bekommen und also beide den Gegenstand grün nennen. Die Sache läßt sich also durchaus nicht entscheiden; allein aus dem Umstande, daß manche Menschen eine Zusammensetzung von Farben nach ihrem Geschmack finden, die andern unerträglich ist, sollte man wohl vermuthen können, daß die Gesichtseindrücke verschieden sind.

Bei dieser Gelegenheit will ich einen Irrthum heben, der sehr oft gemacht wird. Man hat mehrere Fälle, wo Blindgebohrne durch das Betasten der Oberfläche der Körper die Farben derselben richtig angaben. Wenn man dies so verstehen wollte, der Blindgebohrne hätte durch das Tasten dieselbe oder eine ähnliche Vorstellung von den Farben erhalten, wie wir Sehende sie durchs Gesicht bekommen, so würde man sehr irren. Der Blinde unterschied nur durchs Tasten die verschiedenen Oberflächen in Rücksicht der Rauhigkeit, Glätte, Härte u. s. w. und da er

sich

sich den Eindruck merkte, den ein Körper, welchen die Sehenden z. B. roth nannten, auf seine Fingerspitzen machte, so nannte er den Körper auch roth. —

Auffallend, wenn gleich aus dem was wir so eben gesagt haben erklärlich, ist der Ausspruch eines Blinden, die rothe Farbe verhalte sich zu den übrigen Farben, wie der Ton der Trompete zu den Tönen der übrigen Blaseinstrumente. Als ich im vergangenen Jahre in Paris war, erzählte mir der Abbe Siccard, Direktor des Taubstummeninstituts, folgende merkwürdige Anekdote, deren Wahrheit mir mehrere glaubwürdige Männer verbürgten. Der Minister des Innern besuchte einmal das Institut und unterhielt sich vorzüglich mit Matthieu, einem taubstummen Zögling von Siccard, der zugleich sein Gehülfe im Unterricht ist. Der Minister legte Matthieu die Frage vor: Was Hören sei? und dieser antwortete: Hören heißt etwas durch das Ohr vernehmen, allein ich verstehe das nicht. Als er ihn darauf ferner fragte, ob er z. B. beim Blasen der Trompete gar keine Empfindung habe, so gab er zur Antwort: ich fühle es, wenn die Trompete geblasen wird. Er wollte nämlich ausdrücken, er fühle die Bewegung der Luft, welche durch das Blasen der Trompete hervorgebracht wird. Der Minister fuhr fort: womit würden Sie das Blasen der Trompete vergleichen? Matthieu besann sich eine Zeitlang und sagte darauf: die Trompete verhält sich zu den übrigen Blasinstrumenten, wie die rothe Farbe zu den übrigen. — Dieses Zusammenstimmen beider Antworten des Blinden und Taubstummen ist sowohl wegen des treffenden Vergleichs, als wegen des Zusammenstimmens äusserst merkwürdig. Siccard versicherte mich, daß Matthieu so viel er wisse, nie von der oben angeführten Antwort des Blinden etwas gewußt habe, und daß er sehr erstaunt gewesen sei, als er ihm diese ähnliche Antwort erzählt habe.

Es gilt von dem Sinne des Gesichts, was von allen unsern Kräften überhaupt gilt, daß sie nämlich durch Uebung vervollkommnet werden; so daß selbst Fehler der Kurzsichtigkeit sowohl als der Fernsichtigkeit durch lange anhaltende Uebung vermindert werden können. Vorschriften dazu ausführlich anzugeben, ist hier der Ort nicht.

Uebrigens ist es eine alte Bemerkung, daß zum Sehen mehr als gesunde Augen gehören. Ich will diese Bemerkung durch ein Beispiel bestätigen. Als Ludwig XVI. mit seiner Familie im Temple saß, verkaufte man Kupferstiche, auf welchen eine Urne und andere Gegenstände abgebildet waren; sie enthielten zugleich die Umrisse von den Köpfen des Königs und seiner Familie. Sehr viele Personen konnten sie nicht von selbst auffinden; selbst wenn man ihnen sagte, was auf dem Bilde zu suchen sei; man mußte sie ihnen zeigen, wenn sie sie sehen sollten; nachher fehlten sie darin freilich nie. — So finden Gemäldekenner Schönheiten oder Fehler in einem Gemälde, die derjenige, welcher nicht gewöhnt ist, Gegenstände der Art zu sehen, gar nicht wahrnimmt, wenn er das Kunstwerk auch noch so genau betrachtet. Dieselbe Bemerkung läßt sich auch in Rücksicht der übrigen Sinne machen; der Musiker hört Mistöne, die niemand außer ihm wahrnimmt, und der Feinschmecker schmeckt Bestandtheile einer Speise heraus, deren Dasein der andere nicht ahndet.

Ich schließe hier die Betrachtungen über den Sinn des Gesichts, weil ich das, was sich sonst noch wichtiges über denselben sagen ließe, in den allgemeinen Betrachtungen und Vergleichungen der fünf äußern Sinne überhaupt, aufstellen werde.

Vom

Vom Sinn des Gehörs.

Das Ohr ist das Organ des Hörens; allein nur der Gehörnerve, welcher hinter dem Trommelfell liegt giebt eigentlich die Empfindung, aus der Gehörvorstellungen entspringen, und sowohl das äußere Ohr, als auch die meisten innern Theile desselben dienen blos die bewegte Luft zu empfangen, fortzupflanzen, zu verstärken und zu modificiren.

Der Gegenstand, welcher in uns Gehörvorstellungen hervorbringt, wirkt nicht unmittelbar auf das Organ ein, sondern vermittelst der Luft, welche durch ihn in Bewegung gesetzt wird. Wie die bewegte Luft den Gehörnerven afficirt, und wie die in dem Nerven hervorgebrachte Veränderung Gehörvorstellungen erzeugt, läßt sich nicht erklären.

Wir versetzen zwar den Schall außer uns, aber wir erhalten durch ihn allein keine Vorstellung von dem schallenden Körper; um diese zu bekommen, müssen wir mit den Gehörvorstellungen andere, des Gesichts oder des Tastens, verknüpfen. — Das Mannigfaltige in den Vorstellungen des Gehörs stellen wir uns mehr nach einander, da hingegen die des Gesichts mehr neben einander vor.

Man muß die Stärke und Schwäche des Schalls von der Höhe und Tiefe desselben unterscheiden. Einen Schall von einer bestimmten Höhe und Tiefe nennen wir Ton. Der Ton ist Modification des Schalls, so wie die Farben Modificationen des Lichts sind. Daß dies der Fall ist, sieht man daraus, daß es Menschen giebt (ich habe selbst einen solchen Mann gekannt, der noch jetzt ein ansehnliches Amt bekleidet), welche sonst sehr scharf hören und zwar Stärke und Schwäche des Schalls, aber keine Töne unterscheiden können, so wie es Menschen giebt, die

zwar

zwar Stärke und Schwäche des Lichts, aber keine Farben unterscheiden.

Die Unterscheidung der Töne hat für das menschliche Ohr in Rücksicht der Höhe und Tiefe ihre Grenzen; über und unter diesen hören wir blos Schall. — Aber auch das Hören des Schalls hat in Beziehung auf die Geschwindigkeit der bewegten Luft ihre Grenzen, über welche hinaus man nichts mehr hört. SAUVEUR giebt in den Memoires de l'Academie des sciences 1701 als äußerste Grenzen 6400 und 12½ Schwingungen in einer Sekunde an.

Die Entfernung des Schalls schließen wir aus dem Grade seiner Stärke, wobei aber oft Irrthum statt findet. Verbinden wir mit den Vorstellungen des Gehörs Gesichtsvorstellungen, so können sie uns zur Bestimmung der Entfernung leiten. Dies ist z. B. der Fall bei Bestimmung der Entfernung einer abgefeuerten Kanone, wo man das aufblitzende Pulver sieht und den Knall hört. Man kann nämlich bei so kleinen Entfernungen ohne merklichen Fehler annehmen, daß wir den Blitz sogleich sehen, da hingegen der Schall in einer Sekunde 1040 Fuß macht.

Es scheint, daß der Schall allein, uns weder die Gestalt des schallenden Körpers noch den Ort desselben angiebt, nur die Verbindung mit andern sinnlichen Vorstellungen kann dies bewirken. Wir würden ohne diese Verbindung nicht wissen, von welcher Seite der Schall käme, noch wodurch er hervorgebracht worden. Daher irren wir auch oft, halten das Rollen eines Wagens für den Schall der Trommel, oder wir halten ein Geräusch was aus der Nähe kömmt für von der Ferne herkommend. Read erzählt in seinen Untersuchungen über den menschlichen Geist, daß als einst ein plötzlicher Schreck Herzklopfen bei ihm hervorgebracht, so daß er sein eigenes Herz schlagen ge-

hört, er dies Schlagen für ein Pochen an der Thür gehalten und mehrere mal aufgestanden sei und die Thür geöfnet habe, ehe er entdecken können, daß der Schall aus seinem Innern käme.

Ueber die Frage: warum wir mit zwei Ohren nicht doppelt hören? ist schon oben beim Sinn des Gesichts das Nöthige gesagt worden. Ich will hierbei blos noch anmerken, daß wenn einige die Einheit der Gesichtsvorstellung aus der Vereinigung der beiden Sehenerven, welche, im strengen Sinn genommen, nicht statt findet, erklären wollen, die beim Hören aufgeworfene ähnliche Frage sie in Verlegenheit setzen muß, indem die Gehörnerven beider Ohren sich nicht vereinigen, sondern jeder in [illegible] andere Hälfte des Gehirns geht.

Töne, die zusammen oder schnell auf einander gehört, ein angenehmes Gefühl erzeugen, heißen harmonisch, diejenigen, welche unter diesen Umständen ein unangenehmes Gefühl hervorbringen, werden unharmonisch genannt. Es beruhen also Harmonie und Disharmonie beim Gehör, so wie bei allen andern äußern Sinnen, auf der Verträglichkeit oder Unverträglichkeit der Modificationen der Nerven, ob wir gleich nicht angeben können, worin diese eigentlich bestehen. Man nimmt zwar gewöhnlich an, die Harmonie der Töne bestehe in dem Vergnügen, was die Seele bei der Betrachtung des leicht zu übersehenden Verhältnisses der Schwingungen der Luft oder der dadurch hervorgebrachten Nervenbebungen, empfinde, allein ob gleich dies leichte Verhältniß unter den Schwingungen der Luft bei harmonischen Tönen wirklich sich findet; so ist es doch auf keine Weise bewiesen, daß die Nerven in Schwingung gesetzt werden, und ferner sind Wahrnehmung eines leichten Verhältnisses und Wohlgefallen an harmonischen Tönen auch sehr verschiedene Dinge.

Außer den vom Pythagoras zuerst aufgestellten Gesetzen bei den harmonischen Schwingungen der Saiten, sind die von Chladni gemachten Versuche mit Glasscheiben, welche man mit Sand bestreuet, und wo dieser Sand, wenn man die Scheibe mit einem Bogen streicht und dadurch, daß man den festen Punkt derselben ändert, verschiedene Töne erzeugt, verschiedene regelmäßige Figuren bildet, für das Verhältniß der Schwingungen äußerst merkwürdig.

Die äußern Bedingungen, welche zum Hören erforderlich sind, sind folgende: 1) Der Schall darf weder zu stark noch zu schwach sein. Ist er zu stark, so wird das Gehirn erschüttert, es entsteht keine Vorstellung des Gehörs, sondern ein schmerzhaftes Gefühl. Man empfindet dies z. B. wenn man eine Gehörhaube aufsetzt, und ein anderer in diese stark hinein schreiet. Ist der Ton zu schwach, so hören wir gar nicht. Da nun die Entfernung des Schalls denselben vermindert, so ergiebt sich hieraus, daß die Entfernung nach Maasgabe des Schalls nicht zu groß sein darf. Die Grenzen, welche in Rücksicht auf Stärke und Schwäche der Schall nicht überschreiten darf, um noch Gehörvorstellungen zu geben, sind bei verschiedenen Menschen verschieden; es giebt z. B. Personen, die ein sehr leises Gehör haben, und schwache Töne noch vernehmen, welche andere nicht mehr hören; so wie wiederum diejenigen, welche an das Abfeuern des Geschützes gewöhnt sind, nicht mehr so sehr dadurch erschüttert werden. 2) Von der Menge der gleichzeitigen Luftbewegungen, welche Schall erzeugen. Sind diese sehr zahlreich und sehr verschieden, so heben sie einander auf und verwirren sich. Ein geübtes Ohr entdeckt hier oft Unterschiede, welche andere nicht geübte nicht wahrnehmen; so unterscheidet z. B. ein geübter Musiker in einem Concert die Töne der verschiedenen Instrumente und bemerkt Fehler, die andern

unbemerkbar sind. 3) Von der Dichtigkeit, Elasticität und Ruhe der Luft. Die Bewegung der dünnern Luft wirkt weniger stark auf unser Ohr; wenn der Wind uns entgegensteht hören wir selbst bei geringer Entfernung gar nichts.

Vom Sinn des Geruchs.

Die Geruchswerkzeuge befinden sich in der Nase; die äußern Theile derselben haben nur den Zweck die ausströmenden riechbaren Theilchen aufzufangen und zu sammeln; die Geruchsnerven selbst sind als ein sehr feines Gewebe in der sogenannten Schneiderschen Haut verbreitet, welche weich, schwammig und löcherig ist. Sie sind mit einem klebrigen Schleim überzogen, der sie empfänglicher für Eindrücke macht, sie gegen das Trockenwerden schützt, und endlich vielleicht zur Auflösung der riechbaren Theilchen dient. Die Riechnerven sind beinahe die weichsten von allen Empfindungsnerven, insbesondere aber gilt dies von den Nerven des ersten Paars, welche zum Geruch am meisten beitragen.

Der Eindruck, den die Gegenstände auf die Geruchswerkzeuge machen, geschieht nicht wie beim Sehen und Hören durch eine Zwischenmaterie, aber der Körper kommt doch auch nicht unmittelbar mit dem Organ in Berührung, wie beim Schmecken und Tasten, sondern es strömen aus dem riechbaren Körper Theilchen aus, welche die Geruchsorgane afficiren. Wenn man ein Stückchen Kampfer auf eine nasse Glasplatte legt, so entsteht um dieses herum ein trockner Kreis, dessen Mittelpunkt der Kampfer ist, er wird durch die ausströmenden riechbaren Theilchen gebildet, die Strahlenweise ausgehen. — Die Gestalt und

Na-

Natur dieser Theilchen kennt man nicht, nur so viel ist gewiß, daß sie äußerst fein sind, weil selbst sehr stark riechende Körper in ziemlich beträchtlicher Zeit nur sehr wenig von ihrem Gewichte verlieren.

Ob nun aber gleich die riechbaren Körper nicht wie die sichtbaren und hörbaren vermittelst Zwischenmaterien die Geruchsorgane afficiren, so ist doch die Luft in sofern zum Riechen nothwendig, daß sie die riechbaren Theilchen aufnimmt und diese in ihr gleichsam schwimmend der Nase zugeführt werden.

Die Geruchsempfindungen würden für sich allein genommen uns keine Vorstellungen von Gegenständen außer uns geben, wir würden sie, ohne Hülfe anderer Sinne (des Sehens und Tastens) für Modificationen in uns halten, deren Ursache uns unbekannt ist.

Die Natur hat den Thieren den Geruch gegeben, um die ihnen schädlichen Nahrungsmittel zu unterscheiden; bei dem Menschen, der in der bürgerlichen Gesellschaft diesen Sinn zu dem Behuf nicht blos nicht cultivirt, sondern vielmehr abstumpft, äußert der Geruch nur selten seine Wirkung als Unterscheidungsvermögen der Schädlichkeit der Speisen, außer bei faulenden Dingen.

Harwood theilt alle vierfüßigen Thiere in zwei große Hauptstämme, nämlich in solche, die ästiggestaltete Riechbeine und Siebbeine haben, diese sind Fleischfressend, und der Seehund und die Fischotter sind auffallende Beispiele dieser Bildung; und in solche, die gewundene Riechbeine haben und auch in den Seitenhölen der Siebbeine sich dieser Gestalt mehr oder weniger nähern; dahin gehören alle Pflanzenfressenden Thiere, unter welchen die mit fein durchlöcherten Riechbeinen den schärfsten Geruch zu haben scheinen. Der Mensch hat unter allen das

schwäch-

schwächste Geruchsorgan, seine Nase ist verhältnißmäßig klein und die Muschelbeine wenig gewunden; nähme die Nase einen größern Raum ein, so würde die sphärische Form des Kopfs und der Stirn sehr leiden. Dem innern Bau der Nase nach gleicht der Mensch den Pflanzenfressenden Thieren; er unterscheidet frische Pflanzengerüche besser als thierische Gerüche; gekochte oder durchs Feuer überhaupt behandelte Pflanzen nicht so gut als rohe; dagegen durch die Küche zubereitetes Fleisch besser als rohes; das letztere ist ihm sogar unangenehm.

Die Geruchsvorstellungen finden sich nicht bei allen Menschen in gleicher Vollkommenheit, und so wie es Menschen giebt, die durchaus gar keine Gerüche unterscheiden können, so giebt es, vorzüglich unter den Wilden, hinwiederum Menschen, welche sogar gesunde Kräuter von ungesunden durch den Geruch unterscheiden.

Die Lebhaftigkeit der Geruchsempfindungen hängt von der Entfernung des riechbaren Gegenstandes ab; ist diese zu groß, so werden die Eindrücke zu schwach, um gehörig unterschieden werden zu können. — Es können aber auch die Eindrücke auf die Geruchswerkzeuge zu stark werden, alsdann entspringt keine Geruchsvorstellung, sondern ein unangenehmes Gefühl, das selbst zu einem so hohen Grade anwachsen kann, daß Ohnmachten erfolgen.

Vom Sinne des Geschmacks.

Die Organe des Geschmacks befinden sich im Munde; und zwar im Schlunde, dem Gaumen und der Zunge, vorzüglich in der letztern, sie bewachen den Eingang des Kanals der Nahrung, so wie die Geruchsorgane den Ein-

gang

gang des Kanals der Respiration; dies bezeichnet ihren Zweck, nämlich das Schädliche abzuhalten. Die Zunge ist auf ihrer Oberfläche mit Wärzchen bedeckt, die mancherlei Gestalten haben und aus einem Gewebe von Nerven bestehen. Sie sind am Rande und an der Spitze der Zunge am dichtesten gestellt und am feinsten, daher wir auch dort den feinsten Geschmack haben. Wenn wir den Geschmack eines Dinges erforschen (etwas kosten) wollen, so versuchen wir es mit der Spitze der Zunge; so wie wir, umgekehrt, übelschmeckende Dinge (Arzneien) so weit als möglich nach hinten auf die Zunge bringen.

Den Körper, den wir schmecken sollen, müssen wir unmittelbar mit den Geschmacksorganen in Verbindung bringen; doch entsteht der Eindruck nur dann erst, wenn die salzigen und andern auflöslichen Theile durch die Feuchtigkeiten des Mundes aufgelöst worden. Daher schmeckt man weniger, wenn man sich zuvor die Zunge trocknet, oder wenn man den Gegenstand schnell herabschlingt, weil alsdann die zum Schmecken nöthige Auflösung entweder gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen vor sich gehen kann.

Man hat sehr lange das Schmecken durch die mechanische Einwirkung (Stoß oder Druck) der salzigen Theile der Körper auf die Geschmackswärzchen erklären wollen; wahrscheinlich dadurch verleitet, daß die verschiedenen Salze in verschiedenen Gestalten anschießen (sich krystallisiren). Allein daß die Einwirkung mehr chemisch (durch Auflösung) geschieht, ergiebt sich außer den oben angegebenen Gründen, noch aus folgender Erfahrung: Wenn man Meersalz durch die Sonnenhitze aus dem Meerwasser abdunstet, so krystallisirt es würfelförmig; wenn man es hingegen durchs Feuer erzeugt, so schießt es in hohlen Pyramiden an, und doch ist in beiden Fällen der Geschmack ein und derselbe.

Da der Gegenstand, welchen wir schmecken sollen, die Geschmackswärzchen unmittelbar berühren muß, und diese mit den Gefühlswärzchen, von denen wir beim Sinne des Tastens reden wollen, große Aehnlichkeit haben, so wird außer der chemischen Einwirkung noch die mechanische statt finden können, und man kann mit der Zunge auch tasten. Die Kinder, welche die Hände noch nicht zum Tasten brauchen können, stecken alles in den Mund, denn sie haben beim Saugen an der Brust mit der Zunge tasten gelernt. Es sind aber die Geschmacksempfindungen von den Betastungsempfindungen nicht dem Grade, sondern der Art nach (specifisch) unterschieden.

Die Geschmacksempfindungen sind zwar an sich betrachtet größtentheils subjektiv, sie beziehen sich zunächst auf einen körperlichen Zustand, der in uns durch den Gegenstand hervorgebracht wird; allein da sie stets mit mehr oder weniger Empfindung des Tastens verknüpft sind, so wird der Mensch bald inne, daß die in uns sich findende Geschmacksempfindung von einem äußern Gegenstande herrührt.

Daß die Cultur auch auf die Verfeinerung dieses Sinnes Einfluß hat, lehrt die Erfahrung.

Eben so haben verschiedene andere Dinge auf die Geschmacksempfindungen selbst Einfluß; z. B. Krankheit, Appetit, Alter u. s. w. Die Veränderung der Geschmacksempfindungen entsteht dadurch, daß die Geschmacksorgane selbst eine Veränderung leiden. Bekanntlich schmeckt man beim Schnupfen wenig oder gar nicht; den Kindern schmeckt Zuckerwerk angenehm, den Alten fade und diese lieben salzige und pikante Dinge, welche jene nicht mögen. Haller bemerkt, daß dem hysterischen Mädchen der Zucker widerlich ist; die bleichsüchtigen lieben scharfe Dinge, und den gallsüchtigen Kranken schmeckt alles bitter.

Oft

Oft müssen wir den Sinn des Gesichts zu Hülfe nehmen, um den Geschmack zu berichtigen. So ist es schwer, im Finstern Weine blos durch den Geschmack zu unterscheiden; auch kann man im Finstern Hammelbraten und Kalbsbraten nicht durch den Geschmack unterscheiden. Noch auffallender und bemerkenswerther ist es, daß es Fälle giebt, wo der Sinn des Gesichts es uns erst möglich macht Geschmacksempfindungen zu erhalten. Dahin gehört z. B. daß man im Finstern beim Tabaksrauchen nicht weiß, ob die Pfeife brennt oder ausgegangen ist.

Vom Sinne des Tastens.

Man muß Gefühl, selbst wenn es blos körperlich ist, (wo es den Namen des äußern Gefühls erhält) vom Tasten unterscheiden. Durch das Gefühl wird ein körperlicher Zustand, aber nicht die Vorstellung eines äußern Objekts gegeben. Zum körperlichen Gefühl gehören z. B. Frost, Hunger, Mattigkeit, Zahnschmerz; durch das Tasten erhalten wir Vorstellungen vom Harten, Weichen, Glatten, Rauhen u. s. w. Vom Gefühl, das keine Anschauung der Gegenstände liefert, wird beim Gefühlvermögen gehandelt werden.

Das Organ des Tastens sind die in unserer Haut verbreiteten Nervenenden. Man nennt diese Nervenenden ihrer Gestalt wegen Fühlkörner oder Gefühlwärzchen. Ihre innere Struktur kennt man nicht. Sie sind Kegelförmig und an den Fingerspitzen und der flachen Hand, wie auch an den Zehen und der Fußsohle in Spirallinien geordnet und am leichtesten bedeckt, daher wir auch mit diesen Gliedern am besten zu Tasten im Stande sind.

Beim

Beim Tasten muß der Gegenstand unmittelbar, ohne Zwischenmaterie, auf uns einwirken. Der Gegenstand muß uns widerstehen; dieser Widerstand aber ist in bestimmte Grenzen eingeschlossen, über diese hinaus giebt es keine Anschauung des Tastens; leistet der Gegenstand wenigen Widerstand, wie Rauch, Licht, unbewegte Luft, ausströmende Geruchstheile der Blumen u. s. w., so nehmen wir den Gegenstand gar nicht wahr; leistet er mehr Widerstand, so entspringt zwar körperliches Gefühl, Schmerz, aber die anschauliche Vorstellung des Gegenstandes geht verlohren.

Das Tasten giebt uns Vorstellung von dem Dasein der Außenwelt, in so fern wir Widerstand im Raume antreffen; wir lernen durch diesen Sinn die dritte Dimension des Raumes kennen, auch bekommen wir durch ihn Anschauungen von der Beschaffenheit der Oberfläche und der Form der Körper.

Das Tasten ist in Rücksicht seiner Schärfe bei verschiedenen Personen verschieden. Vorzüglich hängt die Vollkommenheit dieses Sinns, von der Zartheit der Haut ab, welche die Fühlkörner bedeckt. Daher haben die Weiber diesen Sinn im höhern Grade der Vollkommenheit als die Männer. Die Ostindianer zeichnen sich durch die Zartheit des Tastens aus; darum können sie so feine Gespinste verfertigen. Wahrscheinlich liegt dies in der Feinheit der Haut ihrer Hände, die gewiß mit dem zusammenhängt, daß sie, trotz aller Erhitzung des übrigen Körpers, stets kalte Hände und Füße haben. — Man erzählt von den falschen Spielern, daß sie durchs Tasten die Karten erkennen und daß sie dies dadurch bewirken, daß sie sich die Haut an den Fingerspitzen durch Reiben mit Bimsstein und auf andere Weise abschleifen. Man kann diesen Sinn durch Uebung sehr vervollkommnen.

nen. Auffallende Beispiele sahe ich bei den Blinden im hotel de quinze-vingt in Paris; sie lesen mit vieler Geläufigkeit Bücher, deren Buchstaben herausgepreßt sind, wie bei uns eine Art Visitenkarten; sie spielen Instrumente, rechnen mit Ziffern, wie wir sie in den Buchdruckereien brauchen, stricken sehr gut, und dienen als Setzer in Buchdruckereien, selbst beim Gebrauch sehr kleiner Lettern.

In einem Stücke des Journals von und für Deutschland, erzählt man von dem verstorbenen, bekannten Roßarzt Kersting, folgendes Merkwürdige: Er war durch den grauen Staar blind geworden, und hatte es durch Uebung dahin gebracht, vermittelst des Tastens Bücher zu lesen, und die Farben der Blumen, welche er gepflanzt, zu unterscheiden, indem er mit dem Finger langsam über die Zeilen des Buchs oder über die Oberfläche der Blumen hingleitete. Er konnte nicht nur in seiner eigenen Wohnung, sondern auch in fremden Häusern, ohne daß er sich an die Wände stieß, sicher umhergehen; weil er, wie er sagte, bei der Annäherung an einen festen Körper, etwas sehr feines bemerkte, das vielleicht durch die mehr gepreßte Luft entstehen mochte, und nur seinem äußerst gebildeten Sinn bemerkbar war. — Als er wieder sehend geworden war, so verlohr sich diese Schärfe des Sinnes. In der Folge wurde er gänzlich taub und jetzo that ihm der Sinn, welcher seine vorige Schärfe wieder erlangte, große Dienste; denn als zufälligerweise jemand seinen Mund nahe an Kerstings Hand legte, als er mit andern Anwesenden sprach, nahm dieser einen Unterschied in den Eindrücken wahr; dies brachte ihn auf den Gedanken, diesen Sinn in der Rücksicht zu üben, und er brachte es dahin den andern zu verstehen, wenn dieser langsam gegen seine Hand sprach. Das Tasten nimmt mit den Jahren ab; dies ist der Grund, warum die alten Frauen nicht mehr spinnen können.

Daß wir, wenn wir wollen, feiner tasten ist keinem Zweifel unterworfen, es ist nur die Frage, ob die Willkühr Einfluß auf die Erregbarkeit der Organe habe, oder ob die vollkommnere Vorstellung blos dadurch entspringt, daß wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten.

Der Mensch zeichnet sich durch den Sinn der Betastung vor allen lebenden Wesen aus. — Der Elephant tastet mit seinem Rüssel, vorzüglich mit dem an demselben befindlichen Finger. Darum haben die Römer den erstern sehr schicklich manus (Hand) genannt. Vielleicht ist dieser Vorzug der Grund, daß dieses Thier sich vor den übrigen an Geistesfähigkeiten so hervorthut.

Allgemeine Betrachtung und Vergleichung der fünf äußern Sinne.

1. Vergleichung der fünf äußern Sinne in Rücksicht ihres Umfangs.

Das Feld des Gesichts ist das größte; wir nehmen durch diesen Sinn die meisten Gegenstände zugleich wahr; dann folgt das Gehör, dann der Geruch und endlich der Geschmack und das Tasten.

Die verschiedenartigsten Vorstellungen erhalten wir durch den Sinn des Gesichts, daher haben wir auch in allen Sprachen die meisten Wörter zur Bezeichnung und Unterscheidung der Gesichtsvorstellungen; die wenigsten Bezeichnungen finden sich für Vorstellungen des Geruchs und Geschmacks, und bei diesen beiden Sinnen wird es uns auch am schwersten Unterschiede aufzufinden.

2. Vergleichung dieser Sinne in Rücksicht der Stärke des Eindrucks.

Mit einem jeden Eindruck auf ein Sinnesorgan ist zugleich Gefühl verbunden; dieses Gefühl aber ist bei Anschauungen äußerst schwach, und muß es sein, wenn nicht statt der anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes das bloße Bewußtsein unsers Zustandes entspringen, oder wie man sich auch ausdrückt, wenn die Organempfindung nicht in Vitalempfindung übergehen soll. Wird der Eindruck des Lichts zu stark, so schmerzen uns die Augen und wir werden geblendet; eine Stentorstimme betäubt uns; zu starke Gerüche erzeugen Schwindel und Ohnmacht; ätzende Speisen verwunden die Zunge und erregen Schmerzen, und an den Dornen "Rose verwunden wir uns. Mit dem Sinn des Gesichts ist [illegible]n der Feinheit der Zwischenmaterie die wenigste Vitalempfindung verbunden, dann kömmt der Sinn des Gehörs, dann die des Schmeckens und Tastens, und endlich der des Geruchs, bei dem sich die meiste Vitalempfindung findet, was man daraus sieht, daß man durch Gerüche Personen in Ohnmacht versetzen und aus Ohnmachten erwecken kann. Dies rührt wohl daher, weil die Nerven des Geruchs, wie ich schon oben bemerkt habe, am meisten entblößt sind.

Wir bedienen uns bei den Sinnen des Geruchs und Geschmacks gewisser Mittel, nicht um Organempfindung, sondern Vitalempfindung (Reitz der Nerven überhaupt, nicht blos Vorstellung eines Objekts) zu erhalten; z. B. beim Geruche, des Tabackschnupfens, und beim Geschmack, des Tabackrauchens oder wie die Malayen des Betelkauens. Das Vergnügen scheint hier in dem abwechselnd erregten und nachgelassenem Reitze, der in unserer Willkühr steht, zu beruhen.

Daß übrigens auch mit den andern Organempfindungen Vitalempfindung verbunden sein kann, lehrt

die

die Erfahrung. Die Instrumentalmusik hat offenbar Einfluß auf das Eingeweide. Menschen, die an Würmern litten, empfanden Linderung, wenn jemand auf der Geige spielte; kräftige Musik kann den Blutumlauf befördern, die Töne der Harmonika erregen bei Personen von schwachen Nerven einen Zustand der Asthenie; es giebt Personen, welche beim Betasten des Sammts oder des Fells eines Maulwurfs Zuckungen bekommen, so wie es Menschen und Thiere giebt, denen der Anblick der brennendrothen Farbe Schmerz verursacht.

3. Vergleichung der äussern Sinne nach der Art, wie äußere Gegenstände auf die Sinneswerkzeuge einwirken.

Man unterscheidet hier zwei Arten, die des mittelbaren und die des unmittelbaren Einflusses. Zu der erstern gehört Gesicht und Gehör, zu der andern Geschmack und Tasten, der Geruch steht zwischen beiden mitten inne; zwar berührt der zu riechende Gegenstand nicht unmittelbar selbst das Organ, aber die riechbaren Theilchen strömen doch aus ihm selbst aus, und die Luft ist nur das Vehikel, wodurch sie selbst zur Nase gelangen.

In der angegebenen Rücksicht kann man wiederum zwei Arten der äußern Sinne unterscheiden, die des mechanischen und die des chemischen Einflußes. Beim mechanischen Einfluß wird auf das Sinnesorgan durch Stoß oder Druck oder Bewegung gewirkt, dies ist der Fall beim Hören, Sehen, Tasten; beim chemischen Einfluß geht eine Veränderung mit dem einwirkenden Körper vor; dies findet beim Riechen und Schmecken statt; beim Riechen nämlich werden die riechbaren Theilchen in der Schneiderschen Haut aufgelöst, und beim Schmecken geschieht die Auflösung durch den im Munde befindli-

findlichen Speichel. Daher ist der Genuß bei den beiden letztern Sinnen auch weit inniger als bei den andern, und sie sind also auch am meisten geeignet, Ekel hervorzubringen; Ekel ist nämlich ein Gefühl, das mit dem Bestreben verbunden ist, sich des Genossenen durch den kürzesten Weg des Speisekanals zu entledigen. Der Ekel beim Geruch ist größer als beim Geschmack, und dies scheint zu beweisen, daß durch das Einathmen in die Lungen eine innigere Verbindung statt finde, als durch das Aufnehmen in den Magen. So bringt z. B. das Riechen der Rhabarber Erbrechen hervor, welches das Einnehmen derselben nicht bewirkt. Wenn die andern Sinne Ekel erregen, so geschieht dies nur, indem mit ihren Vorstellungen sich ekelhafte Geruchs- oder Geschmacksvorstellungen vergesellschaften.

4. Vergleichung der äußern Sinne, in Beziehung der durch sie hervorgebrachten Vorstellungen von Gegenständen.

In dieser Rücksicht gebührt dem Sinn des Tastens die erste Stelle. Durch ihn bekommen wir dadurch, daß wir auf Hindernisse stoßen, die sich der willkührlichen Bewegung entgegenstellen, die Vorstellung äußerer Gegenstände. Es gehört nicht in eine Erfahrungsseelenlehre, darzuthun, mit welchem Rechte wir das Dasein von uns verschiedener Gegenstände annehmen, und unsere Vorstellungen auf Etwas von ihnen und uns Verschiedenes, aber wie wir Existirendes, beziehen; genug, daß wir im Bewußtsein diese Beziehung wirklich machen ist Thatsache, und eben so, daß zu dieser Vorstellung der Gegenstände im Raume vorzüglich der Sinn des Tastens wirkt. Stellen wir uns einen Menschen vor, der zwar alle übrigen Sinne hätte, dem aber der Sinn des Tastens fehlte, so würde er zwar Vorstellungen erhalten, aber diese

nicht

nicht außer sich versetzen, sondern sie als etwas in ihm, auf eine unbekannte Weise Hervorgebrachtes wahrnehmen. Nur dadurch, daß wir die Anschauungen des Tastens mit den Anschauungen der übrigen Sinne in Verbindung bringen, beziehen wir die letztern erst auf Gegenstände, die von uns verschieden sind und die wir in den Raum versetzen.

Am meisten objektiv ist also der Sinn des Tastens, dann folgt der des Sehens, wegen der unendlich feinen Materie, die auf das Auge wirkt, und endlich der des Hörens. — Riechen und Schmecken sind mehr subjektiv als objektiv. Daher kommt es, daß wir die Ausdrücke Geruch und Geschmack sowohl auf das Subjekt als Objekt beziehen, welches bei den drei übrigen äußern Sinnen nicht statt findet. Wir sagen eben sowohl, ich rieche nichts, weil ich den Schnupfen habe, oder ich habe einen feinen Geruch, als wir sagen, eine Tulpe riecht nicht, Heliotrop hat einen feinen Geruch; wir sagen, ich schmecke nichts, und die Auster hat einen angenehmen Geschmack.

Aus dem Umstande der größern Objektivität des Sehens und Tastens ist wohl zu erklären, warum die meisten bildlichen Ausdrücke für Gegenstände des innern Sinnes von ihnen hergenommen sind; dahin gehören: dunkel, klar, einleuchtend, ein heller Kopf, begreifen, in die Sache eindringen u. s. w.

Man nennt die drei äußern Sinne, welche am meisten zu Erkenntnissen beitragen, Sehen, Hören und Tasten, edlere Sinne.

5. Vom Verhältniß der äußern Sinne zum Geschmack, d. h. zu dem Vermögen der Beurtheilung des Schönen.

Der Geschmack, als das Vermögen der Beurtheilung des Schönen, urtheilt über Gegegenstände in Beziehung auf ein Wohlgefallen, was sie in uns hervorbringen, und zwar bestimmt ein Geschmacksurtheil dies Wohlgefallen und Misfallen als ein solches, worein einzustimmen, wir jedermann ansinnen; mit andern Worten, das Geschmacksurtheil kündigt sich als ein solches an, was auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht; nicht wie die Urtheile über das Angenehme blos Privatgültigkeit hat. Da nun von den äußern Sinnen, der Sinn des Gesichts, des Gehörs und des Tastens mehr objektiv als subjektiv sind, so werden sie Stoff zu Geschmacksurtheilen hergeben können, da die beiden andern Sinne, Geschmack und Geruch, blos angenehme Gefühle hervorbringen. So gründen sich auf den Sinn des Gesichts, die Mahlerei, Tanzkunst, Lustgärtnerei u. s. w., auf den Sinn des Gehörs die Musik und in anderer Beziehung die redenden Künste, Beredsamkeit und Dichtkunst; auf den Sinn des Tastens, die Bildhauerkunst und Baukunst, insofern nämlich in beiden die Schönheit an körperlicher Form, allen drei Dimensionen des Raums nach, betrachtet wird, und diese die Vorstellungen des Tastens voraussetzen, obgleich die Werke der Baukunst und Bildhauerkunst durch das Auge allein als schöne Werke erkannt werden; in welcher Hinsicht man sodann Gesicht und Gehör als alleinige Quellen der Geschmacksurtheile nennen könnte.

Durch das Gesagte aber wird nicht geleugnet, daß die Sinne des Gesichts und Gehörs nicht auch angenehme Gefühle erwecken könnten. So gehören beim Sehen Farbe und Licht zum Angenehmen; beim Hören die Töne an sich

selbst, da hingegen ihr Beisammensein oder ihre Folge zum Schönen gehören.

6. Von der Verwandschaft der äußern Sinne untereinander.

Die Vorstellungen der verschiedenen äußern Sinne sind nicht etwa blos dem Grade nach, sondern auch der Art nach, von einander verschieden. Dies rührt daher, weil jeder Sinn sein eigenthümliches Organ hat, in welches auch durch die äußern Gegenstände auf eine eigenthümliche Art eingewirkt wird. Wir können zwar z. B. auch durch die Zunge die Gestalt der Körper, wie durchs Tasten erkennen; allein dann wird auf die Zunge nur mechanisch gewirkt, und nicht, wie es beim Schmecken erforderlich ist, chemisch. — Daher kann ein Sinn als ein solcher nie Vorstellungen des andern Sinnes geben; kein anderer Sinn z. B. als das Gesicht kann uns Gesichtsvorstellungen geben, und der Blindgebohrne lernt, wie wir schon oben bemerkt haben, durch seinen Sinn der Betastung nie Farben kennen; eben so wenig wie der Taubstumme je durch einen andern Sinn Vorstellungen von Tönen erhalten kann.

Nur die beiden Sinne, Geruch und Geschmack scheinen eine Ausnahme zu machen; gewisse Dinge die wir riechen, schmecken wir schon, z. B. fauligte Dinge, weshalb man den Geruch auch Geschmack in der Ferne genannt hat. Ferner ist es nicht zu leugnen, daß man beim Schnupfen, wo man nichts riecht, auch wenig oder gar keinen Geschmack hat. Diese Erscheinungen lassen sich dadurch erklären, daß ein Theil der Geruchsnerven sich über die Zunge verbreitet.

Daß übrigens beim Riechen und Schmecken ganz verschiedene Veränderungen in den Nerven hervorgebracht wer-

werden, sieht man daraus, daß Dinge die stark riechen fast keinen Geschmack haben, wie z. B. die Blätter der Blumen; Dinge die keinen Geruch haben, doch den Geschmack sehr afficiren, z. B. Kochsalz, und endlich daß übelriechende Dinge doch dem Geschmack sehr angenehm sein können, welches z. B. beim Hering der Fall ist.

Trotz dieser Verschiedenheit der Vorstellungen des äussern Sinnes kann man sie doch neben einander stellen, und z. B. sagen, die Farben sind für's Auge, was die Töne für's Ohr, und vielleicht das Weiche und Harte für das Organ des Tastens sind.

7. Von dem Werthe der verschiedenen äussern Sinne.

Da kein Sinn den andern, streng genommen, ersetzen kann, so wird allerdings ein unersetzlicher Mangel für den entspringen, dem einer derselben fehlt; allein da der Sinn des Geruchs und Geschmacks am wenigsten objektiv sind, so würde bei ihrem Mangel der Mensch zwar am Genuß verlieren, die Cultur seines bessern Selbst's aber, durch Vermehrung und Verbesserung seiner Erkenntnisse minder gefährdet werden; und wenn wiederum zwischen beiden, Geruch und Geschmack, gewählt werden soll, so scheint es, daß wir noch eher den ersten aufgeben können, weil wir den Zweck, die schädlichen Speisen zu unterscheiden, in der bürgerlichen Gesellschaft doch nur sehr unvollkommen durch ihn erreichen, und auch auf andere Weise diese Schädlichkeit erproben können, und dann auch darum, weil er im Ganzen genommen uns mehr unangenehme als angenehme Eindrücke verschafft; der Geschmack hingegen äußerst gesellig macht und so zu mannigfaltigen Genüssen des Lebens beiträgt.

Da wir ohne Tasten gar keine Vorstellung von einer Außenwelt haben würden, so ist dieser Sinn für uns der unentbehrlichste. Er ist dem Menschen im vorzüglichsten Grade der Vollkommenheit gegeben und dadurch, daß die Haut seiner Fingerspitzen so fein ist, und seine Hände überhaupt dazu gebaut sind, Gegenstände von allen Seiten zu berühren, ist ihm eine reiche Quelle von Erkenntnissen geöfnet und ihm die Möglichkeit zu Theil worden, die Form der Dinge der Außenwelt nach seinem Willen zu ändern. Wer sieht nicht, daß hierauf die Möglichkeit der menschlichen Cultur überhaupt sich gründet.

Was die beiden noch übrigen Sinne, Gesicht und Gehör betrift, so ist es allerdings eine schwierige Frage: welcher Mangel oder Verlust von beiden am wichtigsten sei? Mir scheint, daß ein Blindgebohrner einen größern Verlust erleide als ein Taubgebohrner. Für den ersten geht eine größere Welt verlohren, als für den andern, so wie er auch in Rücksicht des ästhetischen Genusses, so wohl für Natur- als Kunstschönheiten mehr entbehren muß als der Taubgebohrne, der vorzüglich nur den Genuß der musikalischen Künste entbehrt. Allerdings kömmt bei dem Taubgebohrnen noch in Betracht, daß er zugleich stumm ist, und daß ihm also von Natur das beste Mittel fehlt, seine Vorstellungen andern mitzutheilen und von ihnen Vorstellungen mitgetheilt zu erhalten; aber Dank sei es den edlen Männern, die mit unglaublicher Mühe sich der Belehrung dieser unglücklichen Menschen unterzogen, und sie der Menschheit zurückgaben, der sie durch den mangelnden Sinn fast entzogen waren, einem Abbee de l'Epee, einem Siccard, einem Eschke. Der Unterricht der Taubstummen ist in einem so hohen Grade vervollkommnet worden, daß diese Unglücklichen noch immer sehr brauchbare Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft werden, und ihrer eigenen innern Ausbildung wenig mehr im Wege steht. Ja was

noch

noch mehr ist, ich habe überall, wo dieser Unterricht der Taubstummen zweckmäßig war, gefunden, daß diese Menschen weit mehr selbst denken und den erhaltenen Vorstellungen die Form ihres Geistes aufdrücken und sie sich so aneignen, als dies bei denen geschieht, welche auf dem Wege des Gehörs Erkenntnisse mitgetheilt erhalten, da die letztern gewöhnlich die Vorstellungen des Lehrers blos aufnehmen, und sich geläufig machen, ohne sie in ihre eigene Gedankenreihe einzupassen. Deshalb wundern wir uns oft mit Recht über die eigenthümlichen passenden Erklärungen von Begriffen, welche Taubstumme geben, z. B. wenn der Taubstumme Habermaaß in Berlin den Ausdruck Geburtstag unschicklich findet, und dafür Jahrestag der Geburt gesetzt wissen will, oder Matthieu in Paris Dankbarkeit durch Gedächtniß des Herzens erklärt. —

Minder kann der Unterricht dem Blindgebohrnen leisten; denn ob man gleich auch hier, namentlich in Paris im Institut des aveugles (gemeiniglich quinze-vingt genannt, weil die Stiftung die Anzahl der Mitglieder des Instituts auf 300 feststellte, die auf königliche Kosten unterhalten wurden) sehr viel gethan hat, wo ich bei einem Blindgebohrnen selbst treffliche geometrische und algebraische Kenntnisse fand, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß das Tasten nur sehr unvollkommen die Stelle des Sehens vertreten kann.

Der Anblick der Blindgebohrnen ist trauriger als der der Taubstummen. Das Tasten nach allen Seiten, das Schwankende und Unsichere des Ganges giebt dem Unglücklichen das Ansehen eines schwachen, hülflosen Kindes, dem überall Gefahr droht; bei dem Taubstummen merkt man keinen Zustand der Gefahr, und da er durch das Auge den mangelnden Sinn zu ersetzen gezwungen ist, so bekömmt dies eine Lebendigkeit und ein Feuer, welches sein

Gesicht

Gesicht äußerst interessant macht, da hingegen das Gesicht des Blinden zwar ruhig, aber auch todt aussieht.

Ist aber jemand blind oder taub geworden, so erhält die Vergleichung allerdings ein anderes Ansehen. Dem Blindgewordenen bleiben seine Bilder der sichtbaren Welt, so wie dem Taubgewordenen die Vorstellungen von Tönen. Hier frägt sich nun, wer von beiden das meiste von dem Genuß der Gegenwart einbüßt, und da scheint mir der Nachtheil auf Seiten des Tauben zu fallen, da ihm das Mittel der Geselligkeit so sehr entzogen wird; er kennt die Sprache als Mittel der gegenseitigen Mittheilung, und kann doch die Reden anderer, deren Lippen er sich bewegen sieht, nicht hören; dies macht ihn mistrauisch, und daher sind Taube gewöhnlich sehr mürrisch und haben ein lauschendes mistrauisches Ansehn; welches beim Blinden sich nicht findet. Ich sage mit Fleiß gewöhnlich, weil es auch Fälle giebt, wo Gutmüthigkeit oder Wille kein Mistrauen aufkommen lassen.

Von der Entwickelung und Dauer der äußern Sinne.

Das Kind kann gleich nach seiner Geburt von keinem seiner äußern Sinne Gebrauch machen. Das Auge ist zwar geöfnet, allein es äußert noch keine Reitzbarkeit für das Licht, nur erst nach einigen Tagen zieht sich die Pupille zusammen und erweitert sich, je nachdem die Stärke des Lichts sich ändert, nach mehreren Wochen erst wendet das Kind das Auge nach glänzenden Gegenständen, späterhin greift es darnach; und noch weit später lernt es Entfernungen beurtheilen. — Eben so hört das Kind in

den

den ersten Wochen nicht, gewöhnlich achtet es nicht viel vor einem Vierteljahre auf Töne, dahero auch die gemeinen Leute das erste Vierteljahr das dumme nennen. Bei neugebohrnen Kindern sind die Nasenhölen sehr niedrig und die Nebenhölen mangeln fast gänzlich, daher ist der Geruch anfänglich wenigstens sehr schwach, und nimmt nur erst allmälig zu, wenn die Ausbildung der Nase vollkommner wird. Eine wahre Wohlthat für das kleine Geschöpf, wenn man seinen Zustand in der ersten Zeit nach seiner Geburt betrachtet. Daß das Kind in den ersten Tagen nach seiner Geburt nicht schmeckt, sieht man daraus, daß es Rhabarber ohne Widerwillen nimmt, der ihm nachher, wenn es andere Gegenstände des Geschmacks kennen gelernt hat, so zuwider ist.

Daß das Kind sehr spät erst seine Hände brauchen und noch später damit tasten lernt, ist eine bekannte Sache; allein wir haben schon oben bemerkt, daß das Kind auch mit der Zunge tastet, und dazu giebt ihm das Saugen an der Mutterbrust Gelegenheit, in sofern es die Natur instinktmäßig antreibt, dort seine Nahrung zu suchen.

Der Sinn des Gehörs äußert am längsten seine Wirkung, dann wenn die andern Sinne schon nicht mehr gebraucht werden können. Wenn jemand in Ohnmacht fällt, oder wenn er die Starrsucht bekömmt, so weicht der Gebrauch des Gehörs am spätesten oder erhält sich wohl gar, wenn der Gebrauch aller übrigen schon nicht mehr statt findet. So haben wir Beispiele von Personen, welche wie todt da lagen und doch alles hörten; man erzählt schreckliche Beispiele von Scheintodten, die im Sarge liegend, alles hörten, was um sie her vorging. Es ist auch wahrscheinlich, daß beim Sterben der Sinn des Gehörs am spätesten schwindet, selbst dann, wenn die andern Sinne schon vergangen sind; daher es unbarmherzig

für

für den Sterbenden ist, bei seinem Hinscheiden laut zu schreien: und es ist allerdings wohl möglich, daß das laute Wehklagen der Umstehenden so mächtig auf den Sterbenden wirken kann, daß er durch den erhaltenen Reitz auf kurze Zeit ins Leben zurück gerufen wird, was der gemeine Mann das Aufschreien des Todten nennt.

Auch erzählen uns diejenigen, welche aus einer Starrsucht oder einer Ohnmacht erwachen, daß sie zuerst wieder hören und zwar scheint es ihnen, als wenn die ersten Töne aus einer weiten Ferne herüberschallten.

Im Schlafe ist das Trommelfell abgespannt und daher kommt es, daß wir nur starke Töne hören, mit der Annäherung zum Erwachen nimmt auch die Spannung des Trommelfells wieder zu, daher wir im Morgenschlafe leiser hören als im ersten tiefsten Schlafe.

Vom innern Sinn.

Der innere Sinn giebt uns Anschauungen von den Zuständen unsers Ichs; er bezieht sich auf Eindrücke, die unser Gemüth auf sich selbst macht; auf Empfindungen, die dadurch hervorgebracht werden, daß wir uns selbst afficiren. Bei dieser Einwirkung auf uns selbst verhalten wir uns, in Beziehung auf den Eindruck, der in uns hervorgebracht wird, leidend; diese Eindrücke und die dadurch bewirkten unmittelbaren Vorstellungen unserer Selbst setzen also Receptivität (Empfänglichkeit) voraus.

Wir müssen daher den Eindruck des thätigen Bewußtseins unserer Selbst von dem durch den innern Sinn welcher leidend ist, unterscheiden. Jenes thätige Bewußtsein nennen wir reine Apperception; so wie das leidende Bewußtsein der Vorstellungen durch den innern Sinn Apprehension genannt wird. Am leichtesten erkennt man bei gegebenen Fällen, ob das Bewußtsein Apperception oder Apprehension sei, daß die Vorstellungen des innern Sinnes das Merkmal der Zeit an sich tragen.

Auffallend sonderbar ist es bei dem innern Sinn, daß wenn uns Anschauungen durch denselben gegeben werden, unser Gemüth in einem doppelten Verhältniß betrachtet werden muß, einmal als einwirkend (thätig) und sodann als empfangend (leidend) und es ist völlig unmöglich für uns, einzusehen, wie es möglich ist, daß das Gemüth sich selbst afficirt. Die Sache selbst ist nicht zu leuguen. Daß unser Gemüth der Grund unserer Vorstellungen von demselben ist, ist klar. Wer wird leugnen, daß der Zustand der Aufmerksamkeit, in dem ich mich jetzt befinde, der Grund ist, daß ich diesen Zustand innerlich wahrnehme. Aber daß ich mich, um diesen Zustand wahrzunehmen, leidend verhalten muß, sieht man daraus, daß es nicht in meiner Willkühr steht, irgend eine beliebige Anschauung von meinem jetzigen Zustande zu haben; ich bin genöthigt, mich jetzt im Zustande der Aufmerksamkeit anzuschauen, ich kann mich z. B. nicht, wenn ich auch will, im Zustande der Begeisterung anschauen; eben so, wie ich daraus, daß ich die Tinte, mit der ich schreibe, schwarz sehen muß und nicht, wenn ich auch will, roth sehen kann, mit Recht schließe, daß mir diese Anschauung gegeben wird, und ich mich also leidend dabei verhalte.

Ob der Körper ein Organ zu den Vorstellungen des innern Sinnes hergiebt? ist eine nicht zu beantwortende Frage. Allerdings können uns gewisse körperliche Zustände,

stände, z. B. Ohnmacht, Schlaf, Trunkenheit ꝛc. hindern, uns der Wahrnehmungen des innern Sinnes unmittelbar bewußt zu werden, allein dies beweißt noch nicht, daß ein inneres körperliches Organ zu den Wahrnehmungen des innern Sinnes erforderlich ist; und man könnte also auch wohl sagen: die Seele ist bei den Vorstellungen des innern Sinnes ihr eigenes Organ..

Es giebt nur Einen innern Sinn, weil es nicht verschiedene Organe giebt, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet und anschauet; aber die uns durch den innern Sinn gegebenen Vorstellungen sind demohngeachtet sehr mannigfaltig.

Auch beim Afficirtwerden des innern Sinnes müssen wir zweierlei unterscheiden, die Empfindung in engerer Bedeutung und das Gefühl; bei beiden verhalten wir uns leidend; aber die erste wird der Grund der Vorstellung unsers Zustandes, und also objektiv betrachtet, da hingegen das letzte blos Bewußtsein des leidenden Zustandes selber bleibt; nur subjektiv, nicht objektiv ist. Es gilt also auch hier die Bemerkung, welche wir oben bei den Eindrücken des äußern Sinnes machten, daß sie nämlich über einen gewissen Grad der Stärke hinaus, nicht mehr zu Anschauungen taugen, sondern blos Gefühle bleiben.

Der innere Sinn führt uns auf uns selbst als Objekt unserer innern Wahrnehmungen; er lehrt uns aber uns nicht selbst kennen, sondern giebt uns nur Vorstellungen unseres Zustandes, wir erkennen durch ihn nicht das Ich selbst, sondern die Veränderungen desselben in der Zeit. Die Zustände, in denen wir uns befinden, beruhen auf den Vermögen unsers Gemüths, und da diese, wie wir oben gesehen haben, in Vorstellungs- (oder Erkenntniß-) Vermögen, Gefühlvermögen und Begehrungsvermögen zerfallen; so giebt es auch nur drei Gegenstände der Vorstel-

stellungen des innern Sinns: Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen.

Daß wir ohne innern Sinn keine Vorstellungen äußerer Gegenstände haben würden, ist außer Zweifel; denn die Empfindungen, die durch äußere Gegenstände in uns hervorgebracht werden, und auf welchen die Anschauungen dieser Gegenstände beruhen, sind etwas Inneres und können also nur durch den innern Sinn wahrgenommen werden. Allein unser innerer Sinn würde wiederum keinen Stoff erhalten, wenn unsere Seelenkräfte nicht durch äußere Gegenstände in Wirksamkeit gesetzt würden, und so sind also beide einander wechselseitig nothwendig.

Allein obgleich bei der Wirkung der äußern Sinne der innere Sinn immer ins Spiel kommen muß, so werden wir uns doch erst später der Vorstellungen des innern Sinnes als der des äußern unmittelbar und unterscheidend bewußt.

Von der Einbildungskraft.

Wir haben oben bei der Sinnlichkeit als Anschauungsvermögen gezeigt, daß der Mensch auf eine doppelte Weise Anschauungen erhält, entweder, daß der Gegenstand auf ihn einwirkt (Sinn) oder daß dies nicht geschieht (Einbildungskraft). Einbildungskraft ist also das Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart der Gegenstände.

Die Einbildungskraft äußert sich auf eine doppelte Art, entweder reproductiv (wiedererzeugend) oder pro-

productiv (erzeugend). Im ersten Fall bringt sie blos gehabte, durch den Sinn gegebene, Anschauungen ins Bewußtsein zurück; im andern Fall sind die Anschauungen, welche sie bildet, nicht schon einmal durch den Sinn gegeben worden. Wenn ich mir jetzt die Peterskirche in Rom anschaulich vorstelle, so ist die Anschauung nicht durch den Sinn, sondern durch die Einbildungskraft gegeben, weil die Peterskirche jetzt keinen Eindruck auf mich macht; sie ist aber durch die reproductive Einbildungskraft hervorgebracht, denn es ist dieselbe Vorstellung, die mir im vergangenen Jahr durch den Sinn (des Gesichts) gegeben wurde. — Wenn ich zu meinen Lesern sage, bilden wir uns einen stillen ruhigen See, der mit hohen Pappeln bekränzt ist; auf ihm schwimmt langsam ein Kahn, dessen Steuerruder mit Rosen und farbigen Bändern geschmückt ist, ein Mädchen mit braunem lockigen Haar und feurigem Auge, in einem weissen Kleide sitzt am Steuerruder, läßt aber den Kahn treiben und singt ein fröhliches Lied, das sie mit der Guitarre begleitet; so wird die Einbildungskraft derer, welche die Natur in Rücksicht dieses Vermögens nicht stiefmütterlich behandelt hat, dies alles sich mahlen; diese Anschauungen gehören also der Einbildungskraft zu, aber sie verfährt hier nicht reproducirend, sondern producirend; wir haben nicht ein blos ins Bewußtsein zurückgerufenes Bild, sondern die Einbildungskraft hat ein neues erzeugt.

Man unterscheidet bei der Einbildungskraft ferner Imagination und Phantasie; Imagination nennen wir die Einbildungskraft, in sofern sie der Willkühr unterworfen ist, Phantasie, in sofern sie derselben nicht unterworfen ist. Freilich wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch dieser Unterschied nicht immer gehörig beobachtet, allein man sollte ihn feststellen, weil er wirklich nicht unwichtig ist. So muß man von der glühenden

Imagi-

Imagination eines Dichters, eines Mahlers reden; und von einem Fieberkranken sagen, daß seine Phantasie ihn durch schreckliche Bilder martere.

Die Anschauungen der Einbildungskraft nennt man Bilder; auch Einbildungen; hält man sie für Anschauungen wirklicher (vorhandener) Gegenstände, so nennt man sie Phantasmata; dies findet z. B. bei denen statt, die Gespenster sehen, oder in jedem fremden Gesicht einen Mörder erblicken, der ihr Leben bedroht. Derjenige, welcher gewohnt ist, Bilder der Einbildungskraft für innere oder äußere Erfahrung zu halten, wird ein Phantast genannt. So ist man in der Jugend, wo man die Bilder, welche Wunsch und Lebenslust erzeugte, in die Vorstellung der Welt hineinträgt, und diese nun für Anschauung der Wirklichkeit hält, phantastisch. Ein Phantast fürs Gute wird ein Enthusiast genannt. Wir achten und lieben in dem Enthusiasten die edle Absicht, aber wir können in Alles das, was er so leicht möglich wähnt, weil er seine selbst-geträumte Welt für wirklich hält, nicht mit einstimmen; und mancher liebenswürdige Schwärmer wird schrecklich genug durch die Erfahrung aus seinem schönen Traume geweckt. — Ich weiß es wohl, der Enthusiasmus verstärkt die Kräfte, und ohne die erhöhte Meinung des Enthusiasten von sich und seinen Mitmenschen, würde viel Gutes in der Welt nicht geschehen sein; aber auf der andern Seite ist doch auch nicht zu leugnen, daß durch Enthusiasten, die dem Menschengeschlecht wohlwollten, manches große Unheil gestiftet wurde, indem sie im Fluge der Begeisterung auf die Schranken nicht achteten, welche die Natur selbst setzte; und die Verlassung des Weges der ruhigen allmähligen Entwickelung, um durch einen Sprung das Gute schnell hervorzubringen, war oft Veranlassung, daß Generationen um Jahrhunderte zurückfielen.

Von der reproductiven Einbildungskraft.

Man muß die reproductive Einbildungskraft nicht für das alleinige reproductive Vermögen der Seele halten; wir können nämlich eben sowohl Verstandesvorstellungen als Anschauungen ins Bewußtsein zurückrufen. Man kann aber nur Vorstellungen, nicht Gefühle, zurückrufen; die letztern sind allemal wirklich in uns vorhanden, wenn wir uns derselben bewußt werden.

Ob aber gleich der Verstand auch seine Vorstellungen zurückrufen kann, so geschieht dies doch gemeinhin durch Hülfe der Einbildungskraft; wir knüpfen nämlich unsere Verstandesvorstellungen an sinnliche Zeichen, (dergleichen bei uns Hörenden die Worte sind, beim Taubstummen sind es sichtbare Zeichen), und es ruft die Einbildungskraft das Zeichen, und so den Gedanken zurück.

Die Reproduction der Vorstellungen setzt als nothwendige Bedingung voraus, daß diese nicht verschwinden, sondern in der Seele aufbewahrt werden. Das Vermögen der Seele Vorstellungen aufzubewahren, so daß sie wieder ins Bewußtsein gerufen werden können, nennt man Gedächtniß, in weiterer Bedeutung; wir werden weiter unten weitläuftiger davon handeln.

Nicht alle Vorstellungen sind gleich leicht ins Bewußtsein zurückzurufen. Anschauungen reproducirt man leichter als Begriffe; dies erhellt schon daraus, daß man sie an sinnliche Zeichen knüpft, um sie desto leichter aufzubewahren; Anschauungen des äußern Sinnes sind leichter als die des innern; und unter den Anschauungen des äußern Sinnes sind die des Gesichts am leichtesten, und die des Geruchs und Geschmacks am schwersten zu reproduciren; dies liegt theils darin, daß unsere Gesichtsvorstellungen die andern bei weitem an Anzahl übertreffen,

treffen, und wir also in Rücksicht ihrer eine größere Fertigkeit erlangen; theils darin, daß wir das Objektive leichter reproduciren können, als das Subjektive, das Gesicht aber am wenigsten subjektiv, Geruch und Geschmack am meisten subjektiv sind. — Daß diese Behauptung in Rücksicht der Reproductionen des äußern Sinns seine Richtigkeit habe, wird man wohl nicht bezweifeln; es macht mir keine Mühe, mir jetzt anschaulich vorzustellen, wie Friedrich der II. aussahe; mehr Mühe den Gesang des Crescentini, den ich in Wien in der Oper Julie und Romeo singen hörte, ins Bewußtsein zurück zu rufen; nur mit Anstrengung und doch sehr unvollkommen kann ich mir anschaulich den Geruch des Heliotropiums hervorrufen, oder den Geschmack der Austern zu Neapel. — Daraus läßt sich die Erscheinung erklären, daß wir nur äußerst selten von Geruch- und Geschmacksvorstellungen träumen.

Die Reproduction der Vorstellungen ist entweder unwillkührlich oder willkührlich. Es nennt mir jemand den macedonischen König Alexander und mir fällt sogleich das unglückliche Schicksal des Königs von Persien Darius ein; ich nehme mir vor, mir recht lebhaft vorzustellen, wie mein verstorbener Freund aussah, wie er sprach u. s. w. und thue dies; im ersten Fall war die Reproduction unwillkührlich, im zweiten willkührlich.

Die nicht willkührliche Reproduction der Vorstellungen ist einem Gesetze unterworfen, welches man das Gesetz der Association (Vergesellschaftung) der Ideen nennt. Wir werden in der Folge sehen, daß man den Ausdruck Idee nur für eine besondere Art der Vorstellungen braucht, und also sollte man das Gesetz lieber nennen: Gesetz der Association der Vorstellungen.

Bei der nicht willkührlichen Reproduction ist eine Vorstellung der Grund, daß eine andere ins Bewußtsein tritt; die erste wird reproducirend (hervorrufend), die andere reproducirt (hervorgerufen), und beide in dieser Verbindung werden associirt oder vergesellschaftet genannt. Wenn mir bei der Vorstellung eines Hauses die Vorstellung seiner Bewohner einfällt, so ist die Vorstellung des Hauses die reproducirende, die Vorstellung der Bewohner die reproducirte und beide Haus und Bewohner sind vergesellschaftete Vorstellungen. —

Man nennt auch wohl die Reproduction, wenn die reproducirten Vorstellungen klar und nicht dunkel sind, Wiedererweckung, wo sich sodann die Ausdrücke wiedererweckend und wiedererweckt leicht verstehen lassen.

Das im Vorhergehenden erwähnte Gesetz der Association der Vorstellungen lautet so: Vorstellungen, welche im Bewußtsein zusammen verbunden gewesen, rufen sich einander ins Bewußtsein zurück. Es ist bei mir im Bewußtsein verbunden gewesen, daß Karl der XII. von Schweden und Czar Peter der I. von Rußland Gegner waren, und nun ruft die Vorstellung: Karl der XII. die Vorstellung Peter der I., und diese jene zurück.

Den Innbegriff der verbundenen Vorstellungen nennt man die Totalvorstellung und die in ihr verbunden gewesenen Theilvorstellungen Partialvorstellungen. Dies vorausgesetzt, so kann man das Gesetz der Association der Vorstellungen auch so ausdrücken: Bei jeder Association der Vorstellungen war die reproducirende Vorstellung mit der reproducirten schon einmal als Partialvorstel-

stellung in einer Totalvorstellung verbunden.

Die Reproduction ist entweder unmittelbar oder mittelbar. Im ersten Fall rufen sich die in einer Totalvorstellung verbunden gewesenen Partialvorstellungen unmittelbar ins Bewußtsein zurück; im andern Fall ruft eine Partialvorstellung eine andere mit ihr verbunden gewesene, diese wiederum eine andere mit ihr vergesellschaftet gewesene u. s. w. ins Bewußtsein zurück. Sehr oft aber ist man sich der dazwischen liegenden Vorstellungen nicht unmittelbar bewußt, und da scheint es denn, als wenn die beiden vergesellschafteten Vorstellungen unmittelbar auf einander folgten.

In dem gegebenen Beispiel von Karl XII. und Peter I. war die Reproduction unmittelbar; gesetzt aber mit Peter I. war einmal bei mir im Bewußtsein die ihm von Katharina II. gesetzte Statüe in Petersburg verbunden, diese war einmal mit der Vorstellung des großen Felsens verbunden, auf dem sie steht, diese mit der Mühe, die man angewandt, den Felsen nach Petersburg zu bringen, diese mit der Mühe, die man unter Sixtus in Rom angewandt, einen Obelisk aufzurichten, — so kann die Vorstellung Karls XII. die Vorstellung Roms in mir hervorrufen. Wenn nun die Zwischenvorstellungen dunkel bleiben, so wundern wir uns oft über die bizarre Folge der Vorstellungen; vorzüglich ist diese Erscheinung im Traume am auffallendsten.

Aus diesem Gesetz ergiebt sich, daß die Verknüpfung der Vorstellungen bei verschiedenen Menschen verschieden sein kann und verschieden sein wird, da das unmittelbare Vergesellschaften der Vorstellungen von zufälligen und veränderlichen Umständen abhängt; die daraus entstehende Verknüpfung der Vorstellungen ist also

nicht objektiv (allgemeingültig), sondern blos subjektiv.

Das allgemeine Gesetz der Association läßt sich in mehrere unter ihm enthaltene speciellere Gesetze zerfällen, welche letztere auf der Verschiedenheit der Verknüpfung der Vorstellungen beruhen. Diese Gesetze sind folgende:

1. Vorstellungen, die im Raume verbunden waren, reproduciren sich. — So fällt uns bei dem Anblick des Orts, wo wir einen unserer lieben verstorbenen Freunde zum letzten male sahen, der Verstorbene ein; so denke ich bei Rom an den Papst.

2. Vorstellungen, die durch die Zeit verbunden wären, reproduciren sich. So macht selbst den erwachsenen Mann die Vorstellung von Weihnachten heiter, weil sich daran die Vorstellung knüpft, daß er in seinen Jugendjahren an diesem Tage Geschenke erhielt. Die Verbindung in der Zeit ist doppelt, entweder Gleichzeitigkeit oder Folge (Succession). Im vorhergehenden Beispiel war die Verknüpfung durch Gleichzeitigkeit entstanden; als Beispiel der Association durch Succession, brauche ich nur daran zu erinnern, daß wenn jemand eine Arie, die uns bekannt ist, zu singen anfängt, wir sie sogleich vollenden.

3. Aehnliche (verwandte) Vorstellungen reproduciren sich. Vorstellungen heißen ähnlich, in so fern sie in Merkmalen übereinstimmen. Dies ist z. B. der Fall, wenn mir bei der Vorstellung der antiken Statüe des Mark Aurel zu Pferde, welche in Rom vor dem Capitolio steht, die Statüe Peters des Großen in Petersburg einfällt. Man sieht bald, daß hier nur eine Modification des allgemeinen Gesetzes der Association statt findet. In beiden Vorstellungen sind über-

ein-

einstimmende Merkmale enthalten, die aber in jeder derselben mit andern verbunden waren, und so werden durch diese übereinstimmenden Merkmale die andern ins Bewußtsein gebracht. Die Merkmale: Statues equestres, aus Bronze gegossen u. s. w. finden sich sowohl in der Statüe Mark Aurels als in der Peters des Großen, ich werde mir also, wenn ich die Statüe Mark Aurels ansehe, derselben bewußt; da sie nun in der Vorstellung der Statüe Peters des Großen mit andern Merkmalen verbunden waren, so werden sie also auch diese hervorrufen können.

4. Vorstellungen, die als Grund und Folge, folglich auch als Ursach und Wirkung, verbunden waren, reproduciren sich. Bei dem Tode eines Menschen, denke ich an die Krankheit als Ursache desselben, und bei dem Laster der Trunkenheit fallen mir die zerstörenden Wirkungen desselben ein.

5. Sich einander ausschließende, aber zur Sphäre eines Begriffs gehörige Vorstellungen, wohin z. B. die contrastirenden *) gehören, associiren sich. Bei einem frohen alten Manne denke ich an einen jungen unzufriedenen Menschen; in beiden Fällen ist von Zufriedenheit mit dem Leben die Rede; der frohe alte Mann ist trotz des Drucks des Alters und des Mangels mancher Freuden mit seiner Lage zufrieden; der junge unzufriedene Mensch ist, trotz der Ansprüche auf Genuß und bei seiner größern Lebenskraft, in der entgegengesetzten Lage.

Wenn

*) Man nennt Vorstellungen contrastirend, wenn sie sinnlich sind, neben einander unter einem Begriff stehen, sich aber widerstreiten und dadurch Aufmerksamkeit erregen.

Wenn man diese fünf speciellern Gesetze der Verknüpfung näher betrachtet, so wird man bald erkennen, daß das erste für die Vorstellungen gilt, in so fern sie der äußere Sinn giebt, weil allen Vorstellungen dieses Sinnes eigenthümlich zukommt, daß wir die Gegenstände desselben außer uns in den Raum versetzen; das zweite rührt von dem innern Sinn her, denn allen Vorstellungen, die er liefert, kommt das Merkmal der Zeit zu. — Die drei andern Gesetze haben ihren Grund im Verstande, welches aber erst in der Folge deutlich werden kann. Ich führe dies blos hier an, weil man leicht auf die Frage stoßen könnte, warum es grade fünf solcher speciellen Associationsgesetze giebt?

Man hat die Reproduction der Vorstellungen, vorzüglich diejenige, welche durch die Einbildungskraft geschieht und die also Anschauungen liefert, auf eine mechanische Art vermittelst der Nerven erklären wollen; allein wir übergehen die in dieser Hinsicht aufgestellten Hypothesen, einmal, weil keine derselben leistet, was sie leisten soll und sodann, weil die Verknüpfung zwischen Vorstellungen und körperlichen Veränderungen uns ewig, ihrem Wesen nach, unerklärlich bleiben muß.

Die Vollkommenheit des Reproductionsvermögens hängt von folgenden Stücken ab: 1. von der Menge der Vorstellungen, welche dasselbe hervorruft; da steht dem ausgebreiteten Reproductionsvermögen das eingeschränkte gegenüber. 2. von der Zeit, in welcher wir die reproducirten Vorstellungen zuerst erhalten haben; da steht demjenigen Reproductionsvermögen, welches schon lange gehabte Vorstellungen wieder hervorrufen kann, dasjenige gegenüber, was nur solche Vorstellungen zurückrufen kann, die man erst seit kurzem erhalten, (Vollkommenheit der Dauer nach). 3. von der Leichtigkeit, mit welcher die Vorstellungen wieder ins Bewußtsein kommen.

Da

Da unterscheidet man schnelles und langsames, reitzbares und schlaffes Reproductionsvermögen. Eine Vorstellung wird um so leichter erweckt, je höher der Grad des Bewußtseins ist, der mit ihr verknüpft war. Eine dunkele oder verworrene Vorstellung wird schwieriger hervorgerufen, als eine klare und deutliche; und eben so erweckt eine Vorstellung um so eher eine andere, je höher der Grad des Bewußtseins ist, den sie bei sich führt. Daher werden neue Vorstellungen eher erweckt und erwecken eher als alte. 4. von der Lebhaftigkeit, Klarheit und Deutlichkeit der erweckten Vorstellungen. Dies giebt den Unterschied zwischen feuriger und frostiger Reproductionskraft. 5. von der Richtigkeit der reproducirten Vorstellungen. 6. von dem Umstande, ob das Reproductionsvermögen sich der Willkühr unterwirft oder nicht.

Wenn wir uns anstrengen, um durch die reproductive Einbildungskraft Anschauungen, welche durch den äußern Sinn gegeben worden, mit möglichster Klarheit zurückzurufen, so empfinden wir eine Veränderung in den Organen des Sinns, welchem die Anschauung angehört. Wenn wir uns z. B. recht genau vorstellen wollen, wie einer unserer Bekannten aussah, so drückt sich das Auge zusammen, und wir empfinden eine Anstrengung des Sehenervens; eben so wenn wir eine Passage aus einer Oper uns wieder lebhaft ins Bewußtsein zurückrufen wollen, so fühlen wir eine Veränderung im Ohr. Es läßt sich wohl schwerlich ausmachen, ob diese Veränderung in den Organen durch das Bestreben des Gemüths bewirkt wird und zur Lebhaftigkeit der wiedererweckten Vorstellung erforderlich ist, oder ob diese Organveränderung blos etwas begleitendes ist, und darauf beruht, daß die Anschauung, als sie durch den Sinn gegeben wurde, mit dieser Organveränderung in Verbindung war. Sollte das erstere sein, so

könn-

könnte man auch annehmen, daß bei jeder Reproduction einer äußern Anschauung eine solche Veränderung in dem Sinneswerkzeuge vorhanden wäre, die wir nur in den meisten Fällen deshalb nicht wahrnehmen, weil der Grad des Bewußtseins zu klein ist.

Vom Gedächtniß.

Die Vorstellungen, welche wir haben, verschwinden nicht mit dem gegenwärtigen Augenblicke, sondern sie werden in der Seele aufbewahrt, aber das Bewußtsein derselben nimmt immer mehr und mehr ab. Es läßt sich nicht beweisen, daß diese Vorstellungen am Ende ganz verschwinden, so daß das damit verknüpfte Bewußtsein Null wird, aber das ist außer Zweifel, daß der Grad des Bewußtseins so gering werden kann, daß wir uns derselben nicht mehr unmittelbar bewußt werden können. Das Vermögen Vorstellungen aufzubewahren, nennen wir Gedächtniß in weiterer Bedeutung; das Gegentheil von diesem Aufbehalten, wo also die Vorstellungen entweder an sich verschwunden, oder doch für uns verschwunden sind, weil wir sie nicht wieder hervorrufen können, heißt das Vergessen.

Das Vermögen gehabte Vorstellungen zu reproduciren, heißt Gedächtniß in engerer Bedeutung. Man muß sinnliches Gedächtniß, welches reproductive Einbildungskraft ist, vom Gedächtniß überhaupt unterscheiden; jenes bringt blos Anschauungen hervor, da hingegen das letztere auch Verstandesvorstellungen hervorruft. Es ist aber unser Gedächtniß größtentheils sinnlich, weil wir auch unsere Verstandesvorstellungen an

sinn-

sinnliche Vorstellungen (Zeichen) knüpfen, und sie so im Bewußtsein aufbewahren. Den Thieren kommt blos sinnliches Gedächtnis zu. Sich der Uebereinstimmung (Identität) einer vorhandenen Vorstellung mit einer andern schon gehabten bewußt werden, heißt sich erinnern. So sagt man, der Mensch kommt mir bekannt vor, aber ich kann mich nicht mehr erinnern, wo ich ihn gesehen habe; das Gedächtniß liefert uns sehr oft Vorstellungen, die wir von andern bekommen haben und die wir für neu und für unsre Erzeugnisse halten, weil wir uns ihrer nicht mehr erinnern, d. h. ihre Uebereinstimmung mit andern schon gehabten, nicht inne werden. Daher ist es unmöglich bestimmt anzugeben, was wir von andern gelernt haben und was eigenes Erzeugniß unsers Geistes ist.

Gedächtniß kann wohl ohne Erinnerung, aber Erinnerung nicht ohne Gedächtniß statt finden.

Ist man sich bewußt, gewisse Vorstellungen gehabt zu haben, kann man sie aber nicht unmittelbar angeben, und bemüht man sich diese dunklen Vorstellungen zum klaren und deutlichen Bewußtsein zu bringen, so nennt man diesen Aktus der Willkühr, sich besinnen. — Ich besinne mich auf den Namen des Hettmanns der Kosaken, welcher Karl XII. verleitete, nicht gerade nach Moskau zu marschiren, heißt: ich bin mir bewußt, diesen Namen gekannt zu haben und bemühe mich jetzt, ihn wieder ins Bewußtsein zu rufen. Die Wiedererweckung durchs Besinnen heißt Wiedererinnerung. Bringe ich heraus, daß der oben angeführte Hettmann Mazeppa hieß, so sage ich, ich habe mich des Namens wieder erinnert.

Die dunkle Vorstellung, welche man ins Bewußtsein zurückrufen will, ist oft stark genug, körperliche Bewegung hervorzubringen; so kann die dunkle Vorstellung eines Namens, auf den man sich besinnt, die Sprachwerk-

zeuge

zeuge in eine gewisse Bewegung setzen; daher sagt man im gemeinen Leben: der Name schwebt mir auf der Zunge.

Zur Vollkommenheit des Gedächtnisses gehören folgende Eigenschaften: 1. daß es sich auf eine Menge Vorstellungen erstrecke (Größe). Wir haben Beispiele von Personen, deren Größe des Gedächtnisses unglaublich scheint, dahin gehören Picus von Mirandola, Scaliger u. s. w. 2. daß es die Vorstellungen lange behalte (Stärke); 3. daß es leicht fasse; 4. daß es richtig reproducire (Treue); und 5. daß es leicht wieder hervorbringe (sich leicht worauf besinne).

Alle diese Vollkommenheiten des Gedächtnißes sind selten vereinigt; gewöhnlich schließt eine die andere aus, ob dies gleich nicht nothwendig ist; wer leicht faßt, behält selten lange, da hingegen derjenige, der schwer etwas faßt, es gewöhnlich unauslöschlich behält; sein Gedächtniß gleicht dem Marmor, in welchen man nur mit Mühe Schriftzüge meisselt, die aber auch länger der Zeit trotzen als diejenigen, welche man mit leichter Mühe in Sandstein eingehauen. Eben so ist die Größe des Gedächtnisses mit der Treue nicht immer verbunden.

Wird das Bewußtsein einer gehabten Vorstellung so gering, daß man nicht mehr im Stande ist, sie durch das Besinnen zu einer klaren Vorstellung zu erheben, so sagt man, die Vorstellung ist vergessen. Man nennt denjenigen, welcher leicht etwas vergißt, selbst wenn er sich vornimmt, es zu behalten, vergeßlich; auch wird Mangel des Gedächtnisses Gedankenlosigkeit genannt.

Die beiden Redensarten: ich habe den Namen des Mannes vergessen, und, ich kann es nicht vergessen, wie schändlich er sich betragen, zeigen, daß man den Ausdruck vergessen, in einer doppelten Bedeutung braucht, in der

ersten

ersten Bedeutung, welche die gewöhnliche ist, heißt vergessen etwas aus dem Gedächtniß ohne unser Zuthun verlieren; in der andern Bedeutung, etwas willkührlich aus dem Bewußtsein wegstreichen. Man könnte die erste Bedeutung die passive, die zweite die aktive nennen.

Das Vergessen in der passiven Bedeutung steht nicht vollkommen in unserer Gewalt, weil das Reproductionsvermögen auch ohne, ja selbst gegen unsern Willen Vorstellungen ins Bewußtsein zurückruft; man kann also nichts anders thun, als der Vorstellung keinen Einfluß gestatten. Auch ist leicht einzusehen, daß wenn wir mit Aengstlichkeit streben, eine Vorstellung los zu werden, wir sie dadurch nur desto fester uns eindrücken, und sie also leichter wieder erzeugt wird. So haben wir mehrere Beispiele in Criminalacten, daß in einem Menschen wegen harter Behandlung oder aus andern Gründen der Gedanke aufstieg, wenn der andere nur todt wäre; daß die Angst einen solchen Gedanken auch nur oberflächig gefaßt zu haben, denselben tiefer eindrückte, daß er wieder hervorgerufen, die Angst vergrößerte, und daß der Mensch, um den Gedanken los zu werden, endlich wirklich ein Mörder ward. In solchen Fällen haben die Mörder wohl ausgesagt, es sei ihnen gewesen, als wenn ihnen jemand, so sehr sie auch gegen diese Vorstellung gekämpft, zuriefe: du sollst, du mußt den andern morden. Eine Erscheinung, welche sich nach dem Vorhergehenden leicht erklären läßt, die aber der gemeine Mann auf Rechnung des Teufels schreibt. —

Darum müssen die Prediger und öffentlichen Lehrer, mit dem Satze: Man solle von jedem Gedanken Rechenschaft geben, behutsam umgehen, da er offenbar nur von den willkührlichen Gedanken gelten kann.

Das Vergessen, in passiver Bedeutung, hängt von der Schwäche des Reproductionsvermögens, von der Länge

der

der verflossenen Zeit, von dem geringen Grade der Lebhaftigkeit und Klarheit der Vorstellungen, als wir sie zuerst hatten, und dem Wiederholen derselben, ab. Hieraus ergiebt sich leicht, wovon das Behalten einer Vorstellung abhängig ist.

Die Stärke des Gedächtnisses als Anlage ist nicht bei allen Menschen gleich, es kann aber bei jedem wie jede andere Kraft der Seele durch Uebung gestärkt werden, und zwar geschieht dieß vorzüglich durch das mechanische Auswendiglernen, von welchem weiter unten geredet werden wird. Diese Vervollkommnung des Gedächtnisses kann nur bis zu einem bestimmten Alter, was freilich bei verschiedenen Menschen verschieden ist, geschehen; schwerlich aber wird dies noch über das dreißigste Jahr hinaus möglich sein. Daher thut man sehr Unrecht, wenn man, wie dies leider jetzt nur zu oft geschieht, das Gedächtniß der Kinder nicht mehr übt, da wir doch durch dasselbe den höhern Seelenkräften Materialien zuführen, ohne welche diese entweder gar keinen Stoff zur Bearbeitung erhalten, oder sich in der Bildung leerer Luftgestalten erschöpfen. Freilich ist Beschäftigung des Gedächtnißes allein auch schädlich, wenn man meint, es sei schon hinlänglich, die Erkenntnisse anderer bloß zu verstehen und aufzubewahren, ohne daß man denselben die uns eigenthümliche Form des freien Geistes aufdrückt. — Das Gedächtniß muß eben so wenig leer bleiben, als es überladen werden darf. — Mancher meint auch wohl, ein starkes Gedächtniß und ein thätiger selbst-denkender Verstand schließen einander aus, und klagt laut über Schwäche des Gedächtnisses, um dadurch zu verstehen zu geben, er besitze einen starken Verstand, er sei ein Kopf.

Daß der Körper Einfluß auf das Gedächtniß hat, ist außer Zweifel. Unmäßiger Genuß des andern Geschlechts, das schändliche Laster der Selbstbefleckung, Trunk,

starke Erschütterung des Gehirns, Fieber, u. s. w. schwächen das Gedächtniß und rauben es wohl ganz. Zu den seltsamen Erscheinungen gehört, daß Personen bei Kopfverletzungen, oder nach überstandenen Krankheiten einen Theil ihres Gedächtnisses verlohren hatten, z. B. nicht mehr lesen konnten; da hingegen der andere Theil ihnen geblieben war. Noch auffallender ist die Erscheinung, daß Personen durch Kopfverletzung ihr Gedächtniß verlohren, und durch eine nach langer Zeit erhaltene neue Kopfverletzung wieder erhalten haben. — Ob man durch den Gebrauch körperlicher Mittel unmittelbar das Gedächtniß stärken könne, lasse ich dahin gestellt.

Die Länge der Zeit macht die Vorstellungen dunkel, da das Bewußtsein mit der Zeit abnimmt; dies ist der Grund, warum wir die alten Vorstellungen leichter vergessen, als die neuen. Unter übrigens gleichen Umständen erinnert man sich eines Namens besser, wenn man ihn gestern, als wenn man ihn vor einem Jahre hörte. Zu den auffallenden Erscheinungen gehört, daß die alten Leute in Rücksicht der neu erhaltenen Vorstellungen sehr vergeßlich sind, da sie hingegen sich der Dinge, die in ihren frühern Jahren geschehen sind, sehr wohl erinnern; dies rührt offenbar blos daher, daß ihre Empfänglichkeit mit den Jahren abgenommen hat, die Eindrücke, die in ihnen hervorgebracht werden, also stumpfer sind, und so kann es sich sehr leicht zutragen, daß die ältern Vorstellungen, die sie bei höherer Receptivität erhielten, noch einen höhern Grad des Bewußtseins haben, als die viel neuern, und daß sich also auch jene eher als diese reproduciren lassen.

Ueberhaupt sieht man bald ein, daß das Vergessen einer Vorstellung mit dem Grade des Bewußtseins in genauer Verbindung steht. Man vergißt um so leichter, je geringer der Grad des Bewußtseins der ehemaligen Vorstellung war; man behält um so leichter, je größer er war;

daher

daher behalten wir das am besten, was wir des Morgens auswendig lernen, weil zu der Zeit unsere Vorstellungen am klarsten und deutlichsten sind; und hieraus erklärt sich auch, warum man dasjenige, was man nicht recht versteht oder begreift, sehr bald vergißt.

Die Aufmerksamkeit, welche sich bemüht, Vorstellungen den nöthigen Grad des Bewußtseins zu geben, wird also auf das Behalten und Vergessen einen großen Einfluß haben; wir werden diejenigen Vorstellungen leichter behalten, auf welche wir angestrengte Aufmerksamkeit verwenden, so wie wir wiederum diejenigen, die wir nur obenhin betrachten, leicht vergessen werden; daher auch der Flüchtige so leicht vergißt.

Endlich hängt das Behalten und Vergessen von der Wiederholung ab. Wir erhalten durch Uebung der Geisteskräfte eben so wie durch Uebung des Körpers eine Leichtigkeit im Gebrauch derselben (Fertigkeit); wenn wir daher eine Vorstellung oft ins Bewußtsein zurück rufen, so bekommen wir eine Fertigkeit sie hervorzubringen; stellen wir eine solche Wiederholung nicht an, so laufen wir Gefahr, die Vorstellung zu vergessen.

So unendlich wichtig, ja so unentbehrlich für uns das Gedächtniß ist, so ist doch auch das Vergessen in vieler Hinsicht eine große Wohlthat für uns. Stünden alle Vorstellungen, welche wir je gehabt, in jedem Augenblick mit gleicher Lebhaftigkeit vor der Seele, wichen nicht die meisten in den Hintergrund der Seele zurück, so würde der Verstand durch die Masse der sich aufdrängenden Vorstellungen erdrückt, und es ihm unmöglich werden, Ordnung in dieses Chaos zu bringen. Aber auch in Rücksicht des Lebensgenusses ist das Vergessen von großem Werth; wie unglücklich würden wir sein, wenn alle Uebel, die uns je getroffen, uns immer gleich lebhaft gegenwär-

tig

tig wären; um so mehr, da es der Leiden mehr als der Freuden giebt, und die erstern uns weit mehr schmerzen, als die letztern erfreuen. Es ist für den Menschen sehr wohlthätig, daß er mehr Gedächtniß für Freuden als für Leiden hat; es lehrt die Erfahrung, daß wir weit leichter den Schmerz vergessen als die empfundene Lust, was offenbar darin liegt, daß wir sorgfältig vermeiden, das Andenken an den Schmerz zu erneuern, da wir hingegen das Andenken an die genossene Freude gern hervor rufen, und also dadurch die Vorstellung davon tiefer eindrücken.

Memoriren (von memoria, Gedächtniß), dem Gedächtniß etwas einverleiben, heißt sich etwas vorsätzlich auf eine solche Weise vorstellen, daß man es lange behalten und sich leicht wieder daran erinnern kann. Es giebt dreierlei Arten des Memorirens, das mechanische, das ingeniöse, und das judicióse. Das mechanische Memoriren besteht in öfterer, buchstäblicher Wiederholung. So lernt der Knabe seine lateinische Vokabeln, sein Einmal eins, u. s. w. auswendig. Das mechanische Memoriren stützt sich auf das Gesetz der Geisterwelt: Wiederholung erzeugt Fertigkeit. — Diese Art des Memorirens ist, wie ich schon oben angemerkt habe, für die Stärkung des Gedächtnisses die beste, und daher jungen Leuten nicht genug anzurathen. Gelegenheit das Gedächtniß auf diese Weise zu üben, hat man genug, beim Erlernen der Sprachen, der Kunstausdrücke, gewisser zum Gebrauch sehr nothwendiger Zahlen, beim Erlernen der Geographie und Geschichte; ferner sollte man schöne Stellen aus Dichtern auswendig lernen, die entweder der Form oder dem Inhalte nach Werth haben, dies würde nicht blos den Geschmack bilden, sondern könnte oft in frohen Stunden die Freude erhöhen, oder in trüben, schweren Stunden den Muth zu tragen vergrößern. Das ingeniöse Memoriren besteht darin, daß man die Vorstellung, welche man ins Gedächt-

niß

niß fassen will, mit andern Nebenvorstellungen, die äussere Aehnlichkeit mit ihr haben, verbindet, um so eine durch die andere hervorzurufen. Dies ist z. B. der Fall, wenn man Namen durch Aehnlichkeit behalten will; so sagt der gemeine Mann, wenn er einen Namen nicht vergessen will: ich werde an dies oder jenes denken; so lehrte man ehedem Geographie, indem man Europa als eine sitzende Jungfrau, und Asien als ein liegendes Kameel darstellte. Diese Methode aber ist nicht empfehlungswerth, einmal weil sie das Gedächtniß noch mehr belästiget, indem man ausser der zu behaltenden Vorstellung noch Nebenvorstellungen hinzufügt, ferner, weil das Behalten sehr unsicher wird, indem der Witz, auf den diese Art des Memorirens sich gründet, leicht ähnliche Vorstellungen verwechselt. Wenn z. B. ein gemeiner Mann Rabener dadurch behalten wollte, daß er sich vornimmt, an einen Raben zu denken, so hat er erstlich zwei Vorstellungen statt einer zu behalten, und es kann sich sodann leicht zutragen, daß er Rabe und Krähe mit einander verwechselt und nun ganz irre geführt wird. — Das judiciöse Memoriren endlich besteht darin, daß man eine Verbindung der zu behaltenden Vorstellung mit andern, wo möglich schon bekannten, durch den Verstand vornimmt. So behält man die mannigfaltigen Erkenntnisse einer Wissenschaft leichter, wenn man sie in wissenschaftliche (systematische) Verbindung bringt; oder wenn man sie unter allgemeine Titel ordnet: z. B. in der Geometrie, die Sätze über Gleichheit, Aehnlichkeit, und Congruenz der Dreiecke; oder wenn man sie, wie die Thatsachen in der Geschichte in Verbindung von Ursache und Wirkung bringt; oder wenn man sie (wie in der Geographie, die Städte, und Flüsse, und Meere, u. s. w. auf einer Karte) als ein zusammenhängendes Ganze betrachtet. Diese Art erleichtert deshalb das Behalten, weil nunmehro zwei Vorstellkräfte, Einbildungskraft und Verstand in Verbindung gebracht werden, und so die Vorstellung tiefer eindrücken.

Vom

Vom Vorhersehungsvermögen überhaupt und dem der Einbildungskraft insbesondere.

Vorhersehen bezieht sich auf die Zukunft, so wie die Rückerinnerung auf die Vergangenheit. Das Vorhersehen ist entweder verständig oder blos sinnlich; das erste beruht auf Kenntniß der Ursache und Wirkung, und wir bringen die Zukunft durch Schlüsse heraus; das andere ist blos Erwartung ähnlicher Fälle, und beruht auf Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich auf einander folgen, und wiederholte Erfahrungen bringen hierin eine Fertigkeit hervor. Wenn Männer durch Menschenkenntniß und Geschichte geleitet, den unglücklichen Ausgang des letzten französischen Kriegs voraussahen, so geschah dies durch die Vernunft nach Naturgesetzen; wenn aber der Landmann, der Jäger, der Schiffer, der Kohlenbrenner, deren Beschäftigung sie antreibt, auf die Witterung zu sehen, nach oft wiederholten Wahrnehmungen die künftige Witterung voraussagen, so geschieht dies nicht durch den Verstand nach Naturgesetzen der ursachlichen Verknüpfung, sondern nach einer empirischen Erwartung ähnlicher Fälle. Dies letztere Voraussehen beruht auf Association der Vorstellungen, von der wir wissen, daß je öfter Vorstellungen mit einander im Bewußtsein verbunden gewesen sind, desto leichter ruft die eine die andere hervor.

Diese Vergesellschaftung der Vorstellungen und das dadurch erzeugte Vorhersehen der Zukunft kann auch durch die reproductive Einbildungskraft geschehen; daher treffen wir auch bei den Thieren ein solches sinnliches Vorhersehungsvermögen an,

Der Hund hat mehreremale gesehen, daß sein Herr, wenn er Hut und Stock nahm, ausgieng und ihn mitnahm; dadurch ist in ihm die Fertigkeit entstanden, mit der Vorstellung des Hut- und Stocknehmens seines Herrn, die Vorstellung des Ausgehens zu verknüpfen. Sobald er daher seinen Herrn wiederum Hut und Stock nehmen sieht, so wird in ihm die Vorstellung des Ausgehens reproducirt, und er schmeichelt seinem Herrn, läuft unruhig nach der Thür und bellt, um mitgenommen zu werden.

Dem Menschen und dem Thier ist das Vorhersehen selbst zur Erhaltung seines Lebens nothwendig; indem er dadurch oft in den Stand gesetzt wird, drohenden Gefahren zu entgehen.

Daß die Thiere instinktartig Vorkehrungen für die Zukunft treffen, ist außer Zweifel. Der Hamster sammelt Vorrath für den Winter, er gräbt sich tiefer ein, wenn dieser hart werden will, und wie uns der französische General Quatremere Disjonval gelehrt hat, so finden bei den Spinnen vorzüglich merkwürdige Erscheinungen in dieser Rücksicht statt. Die große Gartenspinne, die gewöhnlich ihr Netz zwischen zwei Bäumen ausspannt, macht dasselbe größer und hängt es an längere Fäden, wenn es mehrere Tage hindurch Windstille wird; sobald aber Wind bevorsteht, verkürzt sie die Fäden und verkleinert das Netz, und wenn sie Sturm erwartet, zieht sie es ganz ein.

Die Eckspinnen, welche in den Winkeln der Fenster sich aufhalten, richten im Winter ihr Netz nach der bevorstehenden Kälte ein; wird der Winter gelinde, so ist das Netz nur einfach, aber je nachdem stärkerer Frost bevorsteht, je nachdem vervielfachen sie das Netz. Wird die Kälte abnehmen, so nehmen sie auch zum voraus nach und nach eine Decke nach der andern ab und brauchen sie zu ihrer Nahrung. —

Es ist eine allgemein bekannte Sache, daß diese Entdeckungen des Generals zur Eroberung Hollands durch die Franzosen unter Pichegrú sehr viel beigetragen haben.

Man würde sich sehr schlecht ausdrücken, wenn man sagen wollte, diese Thiere haben ein Vorgefühl der Zukunft und man würde Unrecht thun, wenn man ihnen deshalb einen besondern Sinn beilegen wollte, denn nur das Gegenwärtige, nicht das Zukünftige kann empfunden werden. Auch kann man nicht einmal sagen, daß diese Thiere in den gegebenen Beispielen eine Erwartung der Zukunft aus ähnlichen Fällen hätten, denn die Spinne, die man aus dem Ei durch die Sonne ausbrüten läßt, und die noch kein anderes Netz gesehen hat, macht selbst in dem ersten Winter dieselben Vorkehrungen. Die Natur treibt sie also instinktmäßig dazu an, freilich durch ein Gefühl, denn anders kann die Natur in lebenden Wesen nichts bewirken, aber nicht der Zukunft, sondern der Gegenwart. Daß vor der Veränderung der Witterung, ehe sie eintritt, eine Veränderung der Luft vorhergeht, sehen wir an der Veränderung des Barometerstandes, und Personen, welche einmal einen Arm oder einen Fuß gebrochen haben, spüren diese Veränderung in dem verletzt gewesenen Theile; so kann man sich also auch vorstellen, daß gewisse für uns nicht empfindbare Veränderungen der Luft für andere Thiere empfindbar sind, und sie nun instinktmäßig zu gewissen Handlungen antreiben. Wie dieser Instinkt, der Anstalten für die Zukunft treffen läßt, wirkt, ist uns eben so unerklärlich, wie das Wirken des Instinkts überhaupt.

Sehr oft sind die Vorstellungen der Zukunft dunkel, dann nennt man sie Ahndungen. Sie setzen also keinen besondern Sinn voraus, der eine Vorempfindung der Zukunft lieferte, denn dies ist, wie ich schon angemerkt habe, ungereimt, sondern es sind dunkle Vorstellungen der Zukunft, welche entweder nach den Gesetzen der Reproduction

auf ähnliche Fälle sich stützend, oder aus der Verbindung der Vernunft nach Ursach und Wirkung hervorgebracht sind.

Es giebt frohe, es giebt trübe Ahndungen, und zwar gehören die meisten Ahndungen zu der letztern Art; die Ursache liegt wohl darin, daß die Zukunft, wenn sie nicht deutlich erkannt wird, für den Menschen immer etwas schreckliches hat, weil eine jede Veränderung unsers Zustandes eben sowohl glücklich als unglücklich sein kann, dem Menschen aber in der Regel mehr Uebels als Gutes wiederfährt und wir durch das Uebel mehr betrübt, als durch das Glück erfreut werden. Uebrigens ist es leicht zu erklären, daß Menschen, die mehr Unglück als Glück erfahren haben, oder deren körperlicher Zustand sie in eine trübe Gemüthsstimmung versetzt, ferner diejenigen, welche nichts mehr zu hoffen, sondern blos zu fürchten haben, und endlich diejenigen, welche sich zu schwach fühlen, um ihr Schicksal mit Muth zu ertragen, gewöhnlich trübe Ahndungen haben.

Aus der Eingeschränktheit der menschlichen Kräfte läßt sich sehr leicht der Hang des Menschen erklären, die Zukunft vorhersehen zu wollen, woraus dann ein so mannigfaltiger Aberglaube entspringt. Daß diese Behauptung richtig ist, sieht man daraus, daß die schwächeren Menschen (Weiber), die Unglücklichen und diejenigen, deren Gewerbe und Existenz vom Zufall abhängt, (Fischer, Jäger, Spieler, auch Kronenräuber) am meisten abergläubisch sind. Hieraus entsteht der Glaube an Zaubereien und Wahrsagereien aller Art.

Man unterscheidet dreierlei Arten, die Zukunft vorher zu bestimmen: 1) vorhersagen, dies ist natürlich und geschieht nach Erfahrungsgesetzen, entweder durch die Vernunft oder durch die Association der Vorstellungen. 2) Wahrsagen, dies ist widernatürlich und den

bekannten Erfahrungsgesetzen entgegen: man verbindet dabei Dinge, die in keinem oder doch nur in zufälligem Zusammenhange stehen; dahin gehört die Sterndeuterei, das Wahrsagen aus der Hand, das Tassengießen, das Bleigießen am Abend vor dem Neuen Jahre, das Kartenlegen, u. s. w. 3) Weissagen, dies ist übernatürlich, weil man das Vorhersehen als Eingebung einer von der Natur verschiedenen Ursach ansieht; dahin gehören die Orakelsprüche, die Weissagungen der Propheten, das Traumdeuten, u. s. w.

Der Mensch begnügt sich, vorzüglich bei wichtigen bevorstehenden Begebenheiten, bei Heirathen, Krankheiten, Unternehmungen, Reisen u. s. w. nicht mit dem Vorhersehen nach Naturgesetzen, weil er aus Erfahrung weiß, daß man sich sehr leicht in Rücksicht der Zukunft irren kann; sondern er nimmt, um das Mangelnde zu ersetzen, zum Wahrsagen und Weissagen seine Zuflucht. Treffen die Wahrsagungen und Weissagungen nicht ein, so gedenkt man ihrer nicht; treffen sie aber ein (und es wäre ein noch grösseres Wunder, wenn sie nie eintreffen sollten), so schreit man Wunder, und der Glaube daran wird immer noch mehr befestigt, ein Glaube, dem der Wunsch, daß es so sein möchte, schon mächtig vorgearbeitet hat. — Daher treffen wir bei allen Nationen und zu allen Zeiten diesen Glauben an nicht-natürliches Vorausseben der Zukunft an. Man glaube z. B. nicht, daß unter uns der Glaube an Orakel und Zauberei aufgehört habe, er hat nur eine andere Form erhalten; die Griechen fragten den pythischen Apoll, die Römer den Vogelflug und die Eingeweide der Opferthiere, unsere gemeinen Christen fragen die Bibel oder das Gesangbuch. Haben sie eine wichtige Unternehmung vor, so schlagen sie durch Zufall eine Stelle in der Bibel oder im Gesangbuch auf, und diese soll ihnen Auskunft geben, über das, was zu erwarten oder zu thun ist. Läßt

die gefundene Stelle sich durchaus nicht als Antwort deuten, so wird eine zweite oder auch eine dritte, wie sie der Zufall giebt, genommen. Oefter aber darf dies nicht geschehen, denn wenn von den drei erhaltenen Stellen keine paßt, so schweigt das Orakel.

Von der productiven Einbildungskraft.

Die productive Einbildungskraft, welche auch das sinnliche Dichtungsvermögen genannt wird, ruft nicht wie die reproductive gehabte Anschauungen ins Bewußtsein zurück, sondern bringt neue Anschauungen hervor. Alles Hervorbringen ist doppelt, entweder wird die Materie (der Stoff) und die Form hervorgebracht, dies nennt man schaffen, oder die Materie wird anderweitig gegeben und man ertheilt ihr blos die Form, dies nennt man bilden. So verstehen diejenigen, welche Gott den Weltschöpfer nennen, darunter, er habe die Welt der Form und Materie nach hervorgebracht (man muß ja nicht sagen, wie dies gewöhnlich geschieht, er habe die Welt aus Nichts hervorgebracht, weil dies ungereimt ist); diejenigen, welche ihn Weltbildner nennen, nehmen an, die Materie der Welt habe schon existirt und er habe ihr blos die Form ertheilt. Nun läßt sich zeigen, daß die productive Einbildungskraft nicht schöpferisch, sondern blos bildend ist; denn der Stoff, aus welchem sie ihre Bildungen formt, (diese mögen noch so abentheuerlich sein) ist ihr jederzeit durch den Sinn einmal gegeben worden, wie sich dies bald ergiebt, wenn man nur die gehörige Nachforschung anstellt. Die seltsamsten Gebilde der Phantasie, wie sie immer nur in Shakespears Sommernachtträumen sich finden mögen,

sind doch aus Theilen zusammengesetzt, die uns der Sinn einmal anschaulich vorstellte. Stelle den Kopf eines Löwen auf den Hals eines Schwans, senke diesen in den Rumpf eines Stiers, laß diesen in den geringelten Schweif einer schöngefleckten Schlange endigen, und setze das Ungeheuer auf die Füße eines Storchs; so ist freilich die Bildung abentheuerlich genug, und das Original im Ganzen ist dir wohl schwerlich je zu Gesicht gekommen; betrachte aber einmal die Theile genauer, so wirst du finden, daß sie insgesammt aus der wirklichen Welt genommen sind und auf Wahrnehmungen des Sinnes beruhen.

Die productive Einbildungskraft äußert auf eine doppelte Weise ihre Thätigkeit, durch das Zusammensetzen und durch das Absondern. Das vorhin gegebene Bild des Ungeheuers war durch das Zusammensetzen entstanden; auf gleiche Weise entstehen Romane, erdichtete Erzählungen, historische Gemälde u. s. w.; überhaupt muß bei jedem Künstler die productive Einbildungskraft das Geschäft der Zusammensetzung mit Leichtigkeit verrichten. Daß die genannte Operation in den so eben aufgestellten Fällen in der Seele vorgeht, wird leicht eingesehen; nur wird man nicht so gleich inne, daß diese Operation auch bei den Anschauungen durch den Sinn vor sich gehen muß, und darum wollen wir einen Augenblick dabei verweilen, um so mehr, da wir von diesem Satze in der Folge Gebrauch machen müssen, wenn wir in dem Hauptstück, welches das Gefühlvermögen zum Gegenstande hat, von dem Erhabenen reden werden.

Nehmen wir einmal an, daß wir durch den Sinn des Gesichts eine Vorstellung von einem etwas ausgedehnten Gegenstande z. B. dem Schlosse in Berlin erhalten wollen, so werden wir bald inne, daß es unmöglich ist, dasselbe mit einem male zu übersehen, wir durchlaufen daher

her mit den Augen das Schloß nach und nach, fangen von dem einen Flügel an, und bringen so einen Theil nach dem andern anschaulich zum Bewußtsein. Dieses Bewußtwerden der einzelnen Theile des Gegenstandes, eines nach dem andern, nennen wir Apprehension, sie geschieht durch den Sinn. Da aber dann, wenn ein neuer Theil dem Sinn gegenwärtig ist, der vorhergehende es nicht mehr ist, so würden wir nie eine Totalvorstellung des ganzen Schlosses erhalten, wenn nicht die reproductive Einbildungskraft die vorhergegangenen Anschauungen der Theile wieder ins Bewußtsein zurückriefe und die productive Einbildungskraft sie zusammenfaßte, (sie comprehendirte). Zu der Anschauung des Schlosses selbst durch den Sinn, würden also drei Operationen gehören, Apprehension durch den Sinn vermittelst der Empfindung, Reproduction der durch den Sinn vorangegangenen Wahrnehmungen und Comprehension; welche beide letztern der Einbildungskraft angehören.

Bei Anschauungen im Raume von kleinerm Umfange werden wir, wegen der Kürze der Zeit, der letztern Operationen nicht deutlich inne, allein da der Raum bis ins Unendliche theilbar ist, so wird eine jede Anschauung eines äußern Gegenstandes Theile haben müssen, und also, um eine Totalvorstellung zu werden, Apprehension und Comprehension erfordern.

Das Dichtungsvermögen kann aber auch durchs Absondern neue Vorstellungen erzeugen. Wenn z. B. der Dichter uns die Freuden des Landlebens schildert, so läßt er aus demselben alles weg, was nicht zu seinem Zwecke gehört; der Portraitmahler hebt aus einem Gesicht die charakteristischen Züge aus.

Das Dichtungsvermögen kann nie für sich allein Vorstellungen erzeugen; sondern es müssen andere Vorstel-

stellungen dazu Gelegenheit geben. Diejenigen Vorstellungen, welche die Einbildungskraft zur productiven Thätigkeit bestimmen, sind entweder Anschauungen oder Begriffe. So haben wir oben von der Comprehension durch die Einbildungskraft gesprochen, wo die durch den Sinn gegebenen Anschauungen durch sie zusammengesetzt wurden. Andere Beispiele, wo Anschauungen Vorstellungen erwecken, sind folgende: wir vergleichen die Thräne, die über die Wange eines beschämten Mädchens sich ergießt, mit der Perle des Thaues auf den Blättern der Rose; wir hören im Schlaf ganz dunkel das Rollen des Donners, die Einbildungskraft wird dadurch veranlaßt ihr Spiel zu treiben und erzeugt einen abentheuerlichen Traum; oder man sieht die Sonne untergehen und die Strahlenbrechung des Abendroths, welche die Wolken so schön färbt, zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich; sogleich wird die geschäftige Einbildungskraft den Wolken allerlei Gestalten geben und damit spielen; ein gleiches entsteht, wenn man eine mit Kalk beworfene, oder eine marmorirte Wand betrachtet, da zaubert die Einbildungskraft Menschengesichter und Menschen- und Thiergestalten aller Art. Wenn wir hingegen ein anschauliches Beispiel zu einer Regel suchen, oder einem Begriffe ein Bild unterlegen, oder Gleichnisse aufstellen, so wird das Dichtungsvermögen durch Begriffe bestimmt.

Wenn mir jemand den Unterschied zwischen Recht und Billigkeit deutlich machen will und er erdichtet den Fall: es sei mir jemand auf morgen einen Wechsel zu bezahlen schuldig, sein Haus aber brenne ihm heute ab, wo ich nun morgen zwar dem Rechte nach mein Geld fordern kann, die Billigkeit dies aber verweigert, so ist dies Beispiel ein Produkt des Dichtungsvermögens. Dies ist auch der Fall, wenn wir uns den Verfasser einer Schrift, den wir nicht kennen, mahlen, oder der gemeine Mann den

lie-

lieben Gott als einen alten Mann, mit langem Bart, im Schlafrock, über den Wolken thronend, mit Engelsköpfen umgeben, sich darstellt; oder wenn der Dichter von der erstarrenden Kälte der Selbstsucht spricht.

Es ist aber nicht nöthig, daß der Begriff, welcher die productive Einbildungskraft in Thätigkeit versetzt, vollkommen bestimmt sei; so verzeichnet sie z. B. Arabesken oder erzeugt Töne beim Phantasiren auf dem Klavier oder einem andern Instrument, wo in beiden Fällen zwar ein Begriff überhaupt, aber kein bestimmter Begriff dessen, was man hervorbringen wollte, vorausging.

Am merkwürdigsten zeigt sich das Dichtungsvermögen bei den ästhetischen Attributen und bei den ästhetischen Ideen. — Ein ästhetisches Attribut nennen wir eine Anschauung, die wir zu einer Hauptvorstellung hinzufügen, und wodurch diese letztere an Lebhaftigkeit und Klarheit gewinnt. So ist z. B. der Schild mit dem Meduſenhaupt das Attribut der Minerva, der Göttin der Weisheit; wir wissen, daß das Haupt der Gorgone alle diejenigen versteinerte, welche es wagten, es anzublicken, dadurch nun, daß dies Haupt im Schilde der Minerva sich befindet, wird die Vorstellung lebhafter, die Weisheit wird jeden ihrer Feinde besiegen, und sie hat nicht einmal nöthig sich mit ihnen in einen Kampf einzulassen, durch das bloße Verhalten des Schildes werden sie außer Stand gesetzt ihr zu schaden. So ist der Adler, der in seinen Klauen Blitze trägt, das Attribut des Jupiters, die Tauben, welche durch ihr Schnäbeln beweisen, daß sie die Vorgefühle der Liebe kennen, das Attribut der Venus u. s. w.

Eine ästhetische Idee nennen wir ein Produkt des Dichtungsvermögens, welches eine solche Menge von Vorstellungen erzeugt, daß es uns unmöglich ist, sie durch

einen

einen Begriff zusammen zu fassen. Die Menge der Vorstellungen, welche durch das in Thätigkeit gesetzte Gemüth erzeugt worden, ist für jeden Begriff zu groß. — Zu solchen ästhetischen Ideen rechne ich: die Griechen nannten Nacht und Vergessenheit Lethe, und sie war, wie Sophokles in den Trachinerinnen bemerkt, die Mutter des Apolls, weil aus der Nacht der Tag (die Sonne) hervorging. Durch die Sonne bestimmen wir die Zeit, und nur durch Zeitbestimmungen können wir die Begebenheiten der Vergessenheit entreißen. — Homer erzählt im ersten Buch der Iliade, daß der Priester Chryseis in das Lager der Griechen gekommen, um von diesen seine gefangene Tochter sich zurück zu erbitten, Agamemnon aber habe ihm mit harten Worten seine Bitte abgeschlagen; darauf fügt er hinzu, Chryseis ging schweigend am Ufer des starkbrausenden Meers. Im Museo Clementino in Rom steht neben der Isis (Natur) der Harpokrates (Gott des Stillschweigens) mit dem Finger auf dem Munde. Die Aufschrift am Tempel der Isis zu Memphis hieß: Ich bin, ich war, ich werde sein und meinen Schleier hat noch kein Sterblicher aufgedeckt. Im Pallast de St. Croce in Rom befindet sich ein Gemälde von Guido Reni, welches die Danea vorstellt, wie Jupiter als goldner Regen zu ihr herabsteigt, am Fuße des Bettes sitzt Amor und prüft die Spitze seines Pfeils, als fürchte er, es habe derselbe bei der schwer zu besiegenden Danea Schaden gelitten.

Das Dichtungsvermögen wird in Rücksicht auf die Willkühr in unwillkührliches und willkührliches eingetheilt. Das erste erzeugt Vorstellungen nicht blos ohne unsern, sondern selbst wider unsern Willen. Wenn wir uns in einer trüben Stimmung befinden, so stellen wir uns die Zukunft schwarz und voller Uebel vor, und ob uns gleich diese Vorstellungen äußerst unangenehm

sind,

sind, und ob wir uns gleich alle Mühe geben, sie zu entfernen, so will uns dies doch nicht gelingen, und die Vorstellungen dringen sich uns wider unsern Willen auf.

Um nicht zu weitläuftig zu werden, hebe ich von den Aeußerungen des unwillkührlichen sinnlichen Dichtungsvermögens nur das Träumen, und von denen des willkührlichen das Bezeichnungsvermögen aus.

Vom Träumen.

Wir wachen, wenn die Eindrücke, welche äußere Gegenstände auf unsere Sinneswerkzeuge machen, Empfindungen in uns hervorbringen, welche den Grad der Stärke haben, daß sie in uns klare Anschauungen von Gegenständen erzeugen; wir schlafen, wenn die animalischen Functionen des Körpers fortdauren (wir gesund sind), die von außen gegebenen Eindrücke aber keine klaren Vorstellungen von Gegenständen hervorbringen und wir nicht im Stande sind uns selbst oder unsere Glieder willkührlich zu bewegen. Der Zustand des Schlafs hat mit andern Zuständen Aehnlichkeit, die aber von demselben unterschieden werden müssen; dahin gehört Ohnmacht, Starrsucht, Druck auf's Gehirn, Delirium, Entzückung, Abwesenheit des Geistes. Bei der Ohnmacht, Starrsucht, beim Druck auf's Gehirn finden dieselben Erscheinungen wie beim Schlafe statt, nur mit dem Unterschiede, daß die animalischen Functionen des Körpers auf einige Zeit gehemmt und also ein krankhafter Zustand vorhanden ist. Beim Delirio, bei der Entzückung und Abwesenheit des Geistes sind die Vorstellungen des innern Sinnes so stark, daß die Aufmerksamkeit ganz mit diesen allein beschäftigt

ist

ist und daß wir eben dadurch uns der Vorstellungen des äußern Sinnes nicht bewußt werden.

Die Erscheinungen, welche beim Schlafe eintreten, sind: die Wärme des Körpers wird vermindert, daher man auch im Schlafen weniger ausdünstet als im Wachen (man giebt das Verhältniß wie 2 zu 3 an), wenn während des Schlafs stärkere Ausdünstung statt findet, so rührt dies von stärkerer Bedeckung oder von andern Ursachen (Genuß hitziger Getränke oder ängstlichen Träumen) her; die Thätigkeit des Herzens und der Schlagadern wird im Schlafe vermindert; das Athemholen wird langsamer, welches theils von der vermehrten Spannung des Zwerchfells, die durch die horizontale Lage hervorgebracht wird, theils von der verminderten Empfindlichkeit der Lungen, welche von dem in den Lungengefäßen angehäuften Blute nicht so leicht wie im Wachen gereitzt werden, herrührt; die wurmförmige Bewegung des Magens und der Gedärme wird vermindert, so wie überhaupt die Reitzbarkeit der Nerven abnimmt, darum schmerzen z. B. Wunden im Schlaf minder; die Augen schließen sich und das Trommelfell wird abgespannt; die Herrschaft der Willkühr über die Muskeln zur Bewegung hört auf, und es verschwindet das Bewußtsein des Gegenwärtigen und der Vergangenheit.

Zu erklären, auf welche Weise der Zustand des Schlafs hervorgebracht werde, und wie grade diese Abspannung zugleich eine Kräftesammlung für äußere Sinnenempfindung ist, gehört nicht hieher, sondern in die Physiologie des menschlichen Körpers.

Der Schlaf entsteht nicht plötzlich, sondern nur nach und nach, der Zustand, welcher vor ihm hergeht, heißt Schläfrigkeit, mit ihm ist ein Gefühl der Abspannung und Mattigkeit verbunden und in ihm nehmen die

äußern

äußern Vorstellungen immer mehr und mehr an Klarheit und Lebhaftigkeit ab. Der Zustand des leisen Schlafs, den man Schlummer nennt, und welcher nach der Schläfrigkeit eintritt, unterscheidet sich vom tiefen Schlaf blos dadurch, daß in dem letztern die äußern Eindrücke noch schwächer und stumpfer sind, und das Bewußtsein des Gegenwärtigen und Vergangenen ganz aufhört. Eben so erwacht der Mensch, wenn er nicht durch äußere Gegenstände plötzlich aufgeweckt wird, auch nach und nach, und die Vorstellungen der äußern Sinne werden nach und nach lebhafter und klarer.

Während des Schlafs hört die Reihe unserer Vorstellungen nicht auf, ob wir uns gleich derselben beim Erwachen nicht immer erinnern; dies rührt daher, daß die Verknüpfung derselben größtentheils nach dem Gesetz der Association und nicht durch Begriffe geschieht, daß die dazwischen liegenden und die Verknüpfung bildenden Vorstellungen oft dunkel sind, daß wir nicht die gehörige Aufmerksamkeit darauf verwenden, um sie dem Gedächtniß einzudrücken. Der Zustand der Seele während des Schlafs heißt Traum; in ihm finden sich also alle Erscheinungen des Gemüths, Vorstellungen, Gefühle, Aeußerungen des Begehrungsvermögens, nur die Anschauungen der äußern Sinne sind entweder dunkel oder gar nicht vorhanden.

Kant macht in seiner Anthropologie die Bemerkung, daß Schlafen und Träumen nothwendig zu einander zu gehören scheine, so daß Schlafen und Sterben einerlei sein würde, wenn der Traum nicht als eine natürliche, ob zwar unwillkührliche, Agitation der innern Lebensorgane durch die Einbildungskraft hinzukäme. Dies läßt sich allerdings hören, da durch den Umstand, daß die äußere Sinnenwelt nicht mehr auf uns einwirkt, ein großer

Reiz

Reitz für die Lebenskräfte verlohren geht, der nun durch die Thätigkeit der übrigen Seelenkräfte, vorzüglich der Einbildungskraft ersetzt werden muß; und Kant scheint nicht Unrecht zu haben, wenn er behauptet, daß die Natur es darum so eingerichtet habe, daß unsere meisten Träume Beschwerlichkeiten und gefahrvolle Umstände enthalten, weil dergleichen Vorstellungen die Kräfte der Seele mehr aufreizen, als wenn alles nach Wunsch und Willen geht. Hieher gehört dann auch das sogenannte Alpdrücken, wo wir meinen, es halte uns ein Wesen wider Willen fest, indem es sich auf uns gelegt; eine Vorstellung, die dadurch entsteht, daß der Blutumlauf gehemmt wird, und wo nun die fürchterliche Vorstellung den Lebenskräften neuen Reitz ertheilt und den natürlichen Zustand wieder herstellt.

Daß man jederzeit träume, erhellet außer den angeführten Gründen auch daraus, daß wenn uns plötzlich etwas aus dem Schlaf erweckt, wir deutlich inne werden, daß eine Reihe der Vorstellungen unterbrochen worden, ob wir gleich diese Vorstellungen nicht anzugeben vermögen.

Wir brauchen den Ausdruck Traum aber gewöhnlich nur für diejenigen Vorstellungen während des Schlafs, deren wir uns beim Erwachen dunkel oder deutlich bewußt sind. Ich sage mit Vorsatz, dunkel oder deutlich, weil es sich oft zuträgt, daß man beim Erwachen sich bewußt ist, man habe geträumt, ob man gleich nicht angeben kann, was man geträumt hat. — Gewöhnlich finden die Träume, deren man sich beim Erwachen wieder erinnert, gegen Morgen statt; dies ist wohl daraus zu erklären, daß mit der Annäherung des Erwachens auch die Functionen der Aufmerksamkeit und des Verstandes zur Verknüpfung der Vorstellungen nach und nach wieder anheben und daß die Eindrücke von außen lebhafter zu werden anfangen,

fangen, wodurch die Reihe der Vorstellungen im schlafenden Zustande mit der im wachenden sich zusammen verbindet.

Man braucht den Ausdruck träumen, auch von Menschen, welche im Zustande des Wachens durch ihre innern Vorstellungen so beschäftigt sind, daß sie von der äußern Sinnenwelt nichts mehr wahrnehmen. Wenn jemand z. B. über einen Gegenstand mit angestrengter Aufmerksamkeit nachdenkt, oder wenn er in tiefen Schmerz versenkt ist, so kann es sich wohl zutragen, daß er nichts von dem wahrnimmt, was um ihn vorgeht, Gegenstände anstiert, ohne sie zu sehen, und nicht hört, wenn man mit ihm spricht. In einem solchen Zustande befand sich Archimedes, als er in seine mathematischen Betrachtungen vertieft, nicht inne ward, daß Syrakus mit Sturm eingenommen wurde.

Den Zustand des wachenden Traums nennt man Reverie. Ein Mensch, der sich oft in einem solchen Zustande befindet, wird ein Träumer genannt.

Im Traum spielt vorzüglich die dichtende Einbildungskraft eine Rolle, obgleich auch wohl zuweilen Verstand und Vernunft Antheil an der Vorstellungenreihe haben. Man hat z. E. Beispiele von Menschen, welche im Schlafe philosophische und mathematische Aufgaben aufgelöst haben. Ferner wird im Traum das Gefühl und das Begehrungsvermögen ins Spiel gesetzt; man kann über unangenehme Dinge, welche uns im Traume wiederfahren, bitterlich weinen; und eben so äußert sich unser Begehrungsvermögen in demselben sehr oft durch Begehren und Verabscheuen.

Daß die Bilder der Einbildungskraft im Traume einen so hohen Grad der Lebhaftigkeit haben, daß wir sie wäh-

während desselben für Anschauungen gegenwärtiger Gegenstände halten, rührt wohl einerseits daher, daß uns die äußern Sinne keine Vorstellungen zuführen und uns also auch die Mittel der Vergleichung fehlen; und andrerseits muß uns der Grad des Bewußtseins der Einbildungen höher erscheinen, weil er durch den stärkern Grad des Bewußtseins der Vorstellungen gegenwärtiger Dinge nicht mehr wie im wachenden Zustande verdunkelt wird. Daß wir in den meisten Fällen im Traum nicht einsehen, daß die Vorstellungen, welche wir für wirklich halten, unmöglich Wirklichkeit haben können, nicht blos, wenn sie dem, was unserm wachenden Zustande zukommt, widersprechen (wenn man z. B. träumt, man befinde sich im Harem des Großsultans zu Konstantinopel, da man doch vor einer Stunde in Berlin zu Bette gegangen) sondern sogar auch dann, wenn sie untereinander in Widerspruch stehen, beweißt deutlich, daß die obern Seelenkräfte im Traume nur höchst unvollkommen ihre Functionen verrichten.

Die Erklärung der Entstehung des Traums, wenn man den Ausdruck in der weitern Bedeutung nimmt, hat nach unserer Behauptung, daß die Reihe der Vorstellungen in der Seele, durch den Zustand des Schlafs nicht unterbrochen werde, keine Schwierigkeiten. An die letzten Vorstellungen der Sinne vor dem Einschlafen, knüpfen wir entweder durch den Verstand oder nach dem Gesetz der Association andere Vorstellungen, von denen in der Reihenfolge wiederum jede vorhergehende Vorstellung auf dieselbe Weise eine nachfolgende erzeugt. Endlich scheint mir auch noch folgender Umstand zu beweisen, daß die Reihe unserer Vorstellungen durch den Schlaf nicht unterbrochen wird. Wenn man sich vornimmt, zu einer bestimmten Zeit des Morgens aufzuwachen, so erreicht man seinen Zweck selbst dann, wenn auch das Zimmer, worin man schläft, so gelegen ist, daß man weder eine Uhr schlagen

noch

noch den Nachtwächter die Zeit ausrufen hören kann. Dies ist offenbar nur dadurch möglich, daß wir die Dauer der Zeit nach der Menge der Vorstellungen messen, die nach und nach in der Seele auf einander folgen; denn die Zeit ist an sich, ohne erfüllt zu seyn, durchaus kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung. Sehr oft aber wachen wir zu der gesetzten Zeit auf und erinnern uns durchaus keiner während des Schlafs gehabten Vorstellung. Dafür aber entsteht nunmehr für uns eine andere Frage: wie kömmt es, daß ein Theil dieser Reihe der Vorstellungen im Schlaf zuweilen uns beim Erwachen noch erinnerlich ist? Dies kann durch zwei Ursachen möglich werden; entweder wenn die Vorstellungen selbst einen höhern Grad der Lebhaftigkeit hatten, oder wenn unter ihnen mehr objectiver Zusammenhang als subjective zufällige Verknüpfung statt fand. — Was den höhern Grad der Lebhaftigkeit betrifft, so kann er auf mancherlei Art bewirkt werden; wir wollen deren nur einige aufzählen. Sind die Vorstellungen, welche gelegentlich mit vorangegangenen sich verknüpfen, für uns interessant, weil sie mit unserm Beruf, mit unsern Gewohnheiten, mit unsern Wünschen u. s. w. in Verbindung stehen, so werden sie lebhaft genug werden können, um sich ihrer wieder zu erinnern. So wird die Aufmerksamkeit des Jägers erregt werden, wenn in die Reihe seiner Vorstellungen eine Parforcejagd eintritt, wegen des Interesses die sie für ihn hat. und diese Vorstellung und die sich ihr anschließen, werden mit größerer Klarheit hervortreten und sich also besser zur Rückerinnerung eignen. So wird derjenige, welcher für die Zukunft sorgt, oder dessen Seele durch einen Gegenstand beschäftigt ist, wenn in die Reihe der Vorstellungen im Schlaf solche sich einmischen, die damit in Verbindung stehen, dieser Vorstellungen lebhafter sich bewußt werden; darum träumt der Arzt von seinen Kranken, der Gefangene von seiner Befreiung, der Liebhaber von

seligen Stunden in den Armen seiner Geliebten, diese Vorstellungen waren unter allen, die er während des Schlafs hatte, die lebhaftesten und zwar so lebhaft, daß er sich ihrer beim Erwachen wieder erinnern kann. — Körperliche Eindrücke, wenn sie gleich nur dunkel wahrgenommen werden, können das Bewußtsein der Vorstellungen im Schlafe verstärken; so träumen wir, wenn unser Blutumlauf langsamer ist und stocken will, von Erdrósseln, Hinrichten u. s. w.; wenn wir die Decke wegwerfen, vom Fallen in den Schnee; wenn wir zu spát gegessen haben, und die Verdauung uns anstrengt, von Unternehmungen, die uns in Verlegenheit setzen, z. B. daß wir öffentlich eine Rede halten sollen, ohne daß wir uns gehörig vorbereitet haben.

Endlich kann auch die Sonderbarkeit und Seltenheit der Vorstellung das Bewußtsein derselben erhöhen und sie der Erinnerung fáhig machen; daher erinnern wir uns der bizarresten Tráume am bessen. —

Daß der verstándige Zusammenhang der Vorstellungen untereinander sie zur Reproduction beim Wachen fáhiger macht, ist gewiß, denn es kann der Verstand dem Erinnerungsvermögen bei seiner Function zu Hülfe kommen.

Der Traum wird geendigt durchs Erwachen, wo die Vorstellungen der áußern Sinne die Bilder der Einbildungskraft verdunkeln. Dies geschieht nun entweder allmáhlig, wo die áußern Eindrücke nach und nach an Stárke zunehmen, oder plötzlich, wo entweder ein starker sinnlicher Eindruck bei uns hervorgebracht, oder wo ein solcher Eindruck gegeben wird, mit dem eine ganze Reihe neuer Vorstellungen sich verknüpft, welche mit der im Traume vorhandenen sich nicht verbinden láßt.

Ob man aus dem Traume auf die Gesinnungen des Träumenden schließen kann? so wie jener Tyrann einen Menschen umbringen ließ, welchem geträumt hatte, er habe ihn umgebracht und diesen Traum seinen Freunden unter dem Vorwande erzählte, es würde ihm nicht geträumt haben, wenn er nicht im Wachen damit umgegangen wäre. Kant verneint diese Frage mit Recht, weil wir, wenn wir wachen, eine gemeinschaftliche Welt haben, wenn wir aber schlafen, jeder seine eigene hat. Wir haben schon oben angemerkt, daß die Verbindung der Vorstellungen im Traum am meisten dem associirenden Dichtungsvermögen zukommt, und daß die obern Vorstellkräfte und so auch der Wille nur sehr geringen Antheil an dieser Verknüpfung haben. Diese Association der Einbildungskraft kann also nichts für die Gesinnung entscheiden. —

Aber auf der andern Seite möchte ich behaupten, daß Verbindungen der Vorstellungen im Schlafe, selbst wenn wir uns beim Erwachen ihrer nicht mehr bewußt sind, mancherlei Einfluß auf unsere Vorstellungen im Zustande des Wachens haben können; es kann z. B. leicht sein, daß wenn wir gegen gewisse Gegenstände mit einemmale einen unerklärlichen Widerwillen empfinden, oder an ein Unternehmen mit einer Aengstlichkeit gehen, wovon wir keinen Grund anzugeben wissen, dieser Grund in einem Traume liegt, der aber zu keinem klaren Bewußtsein gekommen ist. Es ist mir selbst mehrere male geschehen, daß mitten in einer Reihe von Begebenheiten, welche mir wiederfuhren, und die wirklich ganz neu waren, mir es so vorkam, als hätte ich das alles schon einmal erlebt, und ich habe auch von andern schon oft den Ausspruch gehört: es ist mir, als hätte ich dies schon geträumt. Die angeführte Erscheinung kann aber auch in einzelnen Fällen wohl aus andern Gründen entspringen. Es kann nämlich die Einbildungskraft nach der Erwartung ähnlicher

cher Fälle beim Anfang einer Begebenheit schnell den Fortgang associiren, oder die Vernunft kann nach Erfahrungsregeln eine solche Fortsetzung geben. Die Ueberraschung, die gewöhnlich mit einer Art von Aengstlichkeit verknüpft ist, weil sie uns als wunderbar erscheint, entspringt dann daher, daß wir uns der zwischenliegenden und motivirenden Vorstellungen nicht unmittelbar bewußt werden.

Die Meinung, daß Träume Vorherverkündigungen künftiger Begebenheiten sind, ist auf der ganzen Erde verbreitet, und daher kann man mit Recht annehmen, daß sie sich auf etwas stützt, was in der menschlichen Natur überhaupt gegründet ist, und dies wollen wir daher aufsuchen. Der Traum hat für denjenigen, welcher mit den Seelenkräften des Menschen nicht näher bekannt ist, allerdings etwas, was die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Mit verschlossenen Augen z. B. hat man Gesichtsvorstellungen, und diese sind eben so lebhaft, als wenn die Gegenstände gegenwärtig wären. Diese Lebhaftigkeit ist in dem rohen Zustande des Menschen, wo die Einbildungskraft weit stärker ist, so wie bei den Weibern und bei den Morgenländern (welche letztern daher auch vorzüglich auf Träume halten), noch weit größer. Es war dem ungebildeten Verstande auffallend, daß er im Traume Unterredungen mit Menschen hatte, die in weiter Entfernung von ihm lebten, oder die wohl gar schon gestorben waren; es mußte sich zutragen, daß ihm, der besorgt für die Zukunft war, von dieser träumte. Nimmt man nun noch den natürlichen Hang des Menschen dazu, sich über die Zukunft zu belehren, von dem ich schon im Vorhergehenden bei einer andern Gelegenheit gesprochen habe; die Liebe zum Wunderbaren, die Eitelkeit, daß übermenschliche Wesen die Mühe übernommen haben, uns im Schlafe zu belehren; ferner, daß es das Wunder aller Wunder sein würde, wenn kein

Traum oder dessen Auslegung einträfe, daß es immer Schlauköpfe gegeben hat und geben wird, die von der Einfalt und Schwäche des Menschen Vortheil zu ziehen wissen; nimmt man, sage ich, dies alles zusammen, so wird der so allgemeinverbreitete Glaube an Träume leicht erklärlich. —

Lustig ist es, daß in den Traumbüchern, welche Träume deuten, gewöhnlich (obgleich nicht immer) der Gegensatz der geträumten Vorstellung die Deutung macht. Weinen bedeutet Freude, Heirathen — Sterben, hohe Ehre erlangen — Schande. Der übrige Theil der Deutungen ist entweder ganz grundlos, oder stützt sich auf Aehnlichkeit, z. B. Perlen bedeuten Thränen. Das größte Kunststück im Traumdeuten machte der Prophet Daniel, welcher den vergessenen Traum erzählte und dann auslegte.

Vom Bezeichnungsvermögen.

Ein Zeichen ist ein Gegenstand, dessen Vorstellung durch den Sinn andere Vorstellungen ins Bewußtsein ruft. So sind die Worte Zeichen der Gedanken und die Röthe des Gesichts ein Zeichen der Schaam. Die Vorstellung, welche durch das Zeichen hervorgerufen wird, heißt das Bezeichnete; Zeichen und Bezeichnetes zusammen verbunden, so daß das andere aus dem ersten sich ergiebt, heißt die Bedeutung des Zeichens.

Man theilt die Zeichen in natürliche und künstliche. Bei den erstern ist Zeichen und Bezeichnetes und ihre Verbindung in der Natur gegeben, bei den andern ist das Zeichen durch die Willkühr hervorgebracht und die

Bedeu-

Bedeutung also auch willkührlich. So ist der üble Geschmack ein natürliches Zeichen des verdorbenen Magens; Abwechselung von Frost und Hitze ein natürliches Zeichen des Fiebers; plötzliches Zurücktreten ein natürliches Zeichen des Erstaunens; Ordensbänder sind künstliche Ehrenzeichen, und die Wörter einer Sprache künstliche Zeichen für die Gefühle und Vorstellungen.

Bei den natürlichen Zeichen kommt es blos auf die Auslegung, d. h. darauf an, die Bedeutung des Zeichens zu finden; dies findet z. B. in der mediciniſchen Zeichenlehre (Semiotik) statt, wo man aus äußern Kennzeichen den Krankheitszustand kennen lehrt.

Bei den natürlichen Zeichen werden Zeichen und Bezeichnetes durch Ursachlichkeit verbunden, so daß das Zeichen entweder die Ursache des Bezeichneten, oder dieses die Ursache von jenem ist, oder beide eine gemeinschaftliche Ursache haben, Der erste Fall findet z. B. statt, wenn das Schmelzen des Schnees in den Gebirgen ein Zeichen ist, daß bald das Wasser in den Flüssen steigen wird; der andere, wenn man aus den Thränen auf das Gerührtsein des andern schließt, der dritte endlich, wenn man aus dem Fallen des Barometers erkennt, daß es regnen wird. Es ist freilich nicht nöthig, daß man jederzeit die Verknüpfung durch Ursachlichkeit genau kenne, oft kann die Beobachtung des Aufeinanderfolgens allein zum Verständniß des natürlichen Zeichens dienen, wie dies z. B. der Fall ist, wenn der gemeine Mann sagt, die Feuerröthe beim Untergang der Sonne ist ein Zeichen des nahen Windes.

Man theilt die natürlichen Zeichen in Rücksicht der Zeitverhältnisse des Zeichens zum Bezeichneten in demonstrative (gegenwärtige Zeit) rememorative (vergangene Zeit) und in prognostische (zukünftige Zeit)

Zeit). Der Rauch ist ein demonstratives Zeichen des Feuers, so wie der Pulsschlag des vorhandenen Fiebers; die Muschelschachten auf den hohen Gebirgen sind rememorative Zeichen, daß dort ehemals das Meer sich befunden, so wie die Ruinen von Palmyra Zeichen ihres ehemaligen Wohlstandes sind; der Arzt hat prognostische Zeichen des Todes oder der Genesung.

Bei Auslegung der natürlichen Zeichen kommen Verstand, Reflexion und Gedächtniß ins Spiel.

Was die künstlichen Zeichen betrifft, so ist bei ihnen nicht blos von Auslegung, sondern auch von Bezeichnung die Rede; denn wenn auch dem größten Theile der Menschen Zeichen und Bezeichnetes von andern übertragen wird, so daß sie sowohl zur Bezeichnung als zur Auslegung nur Gedächtniß anwenden, so muß doch bei der künstlichen Bezeichnung irgend jemand gewesen sein, der zuerst das Zeichen aufgestellt hat. Wenn wir gleich die Wörter unserer Sprache mit ihren Bedeutungen von andern lernen, und bei uns das Sprechen sowohl, als das Verstehen größtentheils auf Gedächtniß beruht, so müssen doch diese Wörter erfunden sein. — Das Vermögen zu bezeichnen ist das Bezeichnungsvermögen; da der Mensch bezeichnet, wie wir aus der Sprache sehen, so hat er ein Bezeichnungsvermögen. Es beruht daffelbe auf der gemeinschaftlichen Wirkung des Verstandes und der productiven Einbildungskraft.

Das Bezeichnungsvermögen ist für den Menschen von außerordentlicher Wichtigkeit. Vorstellungen sind etwas Inneres, was also jeder nur selbst unmittelbar in sich wahrnehmen kann; will man sie einem andern mittheilen, so kann dies nur mittelbar geschehen, und da man dem andern nur vermittelst der äußern Sinne etwas mittheilen kann, so werden Zeichen dazu erforderlich sein. —

Fer-

Ferner haben wir außer den sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) noch intellectuelle, (Produkte des Verstandes) diese würden wir selbst auch nicht einmal festhalten und sie untereinander verbinden können, wenn wir sie nicht an sinnliche Zeichen knüpften; denn der Mensch ist ein sinnlich verständiges Wesen. Es hängt also die Möglichkeit des Gebrauchs und der Cultur des Verstandes von unserm Bezeichnungsvermögen ab.

Zeichen müssen den äußern Sinnen gegeben werden, und da es deren fünf giebt, so wird es auch fünf Arten der Zeichen in dieser Rücksicht geben können, sichtbare und hörbare Zeichen, ferner Zeichen für den Geruch, den Geschmack und das Tasten. Da aber der Umfang der letztern drei Sinne sehr eingeschränkt ist, so schränken sich die künstlichen Zeichen vorzüglich auf die beiden ersten, Gesicht und Gehör ein.

Die sichtbaren künstlichen Zeichen sind entweder Bilder oder Charaktere; im ersten Falle bedeuten die Zeichen an sich selbst etwas, im zweiten Falle bedeuten sie an sich nichts. So sind z. B. unsere Schriftzeichen Charaktere, so auch unsere gewöhnlichen Ziffern. Die Bilder sind Zeichen, welche mit dem Bezeichneten Aehnlichkeit haben, wie z. B. der Umriß eines Pferdes mit dem Pferde selbst, oder vier Punkte mit der Zahl vier. Die Charaktere haben keine Aehnlichkeit mit dem Bezeichneten, wie z. B. die Ziffer 4 keine Aehnlichkeit mit der Zahl vier hat.

Die Bilder sind entweder Abbildungen oder Symbole. Die erstern beziehen sich unmittelbar auf das Bezeichnete, wie z. B. die Abbildung eines Hauses, die andern nur mittelbar, insofern nämlich die Bedeutung des Zeichens, wenn man es als Abbildung betrachtet, mit seiner Bedeutung als Symbol Aehnlichkeit hat. So ist

z. B

z. B. der Kreis, oder das daraus entstandene Bild der Schlange, welche sich in den Schwanz beißt, ein Symbol der Ewigkeit; denn so wie man in einem gezeichneten Kreise weder Anfang noch Ende unterscheiden kann, so findet bei der Ewigkeit weder Anfang noch Ende statt; so ist ferner der Hund das Symbol der Treue, das Schaaf ein Symbol der Geduld, weil wir an diesen Thieren die genannten Eigenschaften finden.

Die hörbaren künstlichen Zeichen sind auch entweder bildlich oder nicht bildlich; so sind z. B. das Nachahmen des Brüllens, um einen Ochsen, das Nachahmen des Blöckens, um ein Schaaf zu bezeichnen, bildliche Zeichen. Das Wort, Vater, ist ein nichtbildliches Zeichen.

Sprache in weiterer Bedeutung ist der Inbegrif gleichartiger Zeichen für unsere Vorstellungen und Gefühle. Man sieht, daß es in dieser Bedeutung eine Sprache für einen jeden äußern Sinn geben kann, obgleich diejenige, welche sich auf eine der drei Sinne, Geruch, Geschmack und Tasten stützte, wegen Eingeschränktheit des Umfangs dieser Sinne sehr arm sein müßten. Man erzählt, daß man, nach genommener Verabredung, Gefangene durch den Geschmack der Speisen von dem Laufe ihres Processes unterrichtet habe, und allerdings ist dies möglich, obgleich die Nachrichten doch immer nur sehr unvollkommen seyn können.

Gesicht und Gehör eignen sich am besten zur Sprache, weil sie eine große Menge von Vorstellungen liefern; und weil sie unter allen äußern Sinnen diejenigen sind, welche am leichtesten eine Mittheilung an andere zulassen.

Welche von beiden Sprachen aber, die durch Gesicht oder Gehör verdient vor der andern den Vorzug? Die des Gehörs, weil es weit leichter ist, mannigfaltige hörbare

Zeichen

Zeichen ohne alle Vorbereitung hervorzubringen, und weil man mit wenigen einfachen hörbaren Zeichen sehr mannigfaltige Verbindungen und Zusammensetzungen, die doch leicht aufgefaßt und unterschieden werden können, hervorbringen kann. Freilich hat die Sprache mit sichtbaren Zeichen auch wiederum ihre Vorzüge, in so fern sie nicht die Gegenwart des Sprechenden zur Mittheilung fordert, wie dies bei der hörbaren Sprache erforderlich ist; und dieser Umstand hat den Menschen gezwungen, neben der hörbaren Sprache auch eine sichtbare zu erfinden. Beide, sowohl die sichtbare als hörbare Sprache bedienen sich entweder natürlichtr oder künstlicher Zeichen; die ersten werden von allen ohne Unterricht verstanden, die andern zu verstehen erfordert Belehrung. So sind die Geberden, die Mienen, die Abbildungen der Gegenstände natürliche sichtbare Zeichen; jedermann weiß, daß das Niederhangen des Kopfs mit halbgeschlossenen Augen voll Thränen, Traurigkeit anzeigt, so wie jedermann das Bild eines brennenden Hauses zu deuten versteht.

Die Ordenszeichen, das Abnehmen des Huts, um seine Ehrerbietung zu bezeigen, unsere Schriftzeichen u. s. w. sind künstliche sichtbare Zeichen. So sind das Lachen, das O der Verwunderung, hörbare natürliche Zeichen, da hingegen der beiweiten größte Theil der hörbaren Sprache aus künstlichen Zeichen besteht.

Gewöhnlich nimmt man den Ausdruck, Sprache, in engerer Bedeutung, indem man ihn auf die hörbaren Zeichen einschränkt; einmal, weil wir uns gewöhnlich zur Mittheilung an andere der hörbaren Zeichen bedienen, und sodann, weil unsere gewöhnliche Schriftsprache nur die hörbare erst bezeichnet, Zeichen von Zeichen (mittelbare Zeichen) giebt. *)

Das

*) Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß es auch unmittelbare Schriftsprachen giebt, wie dies z. B. bei den Hieroglyphen statt findet.

Das Bezeichnungsvermögen äußert sich vorzüglich bei Erfindung der Sprache, und daher ist die Untersuchung über das Entstehen der Sprachen in der Erfahrungsseelenlehre von Bedeutung. Aus dem Vorhergehenden erhellt, daß diese Untersuchung sowohl auf die Hörbare als Schriftsprache sich erstrecken muß. Wir machen mit der erstern den Anfang, weil es der Natur der Sache gemäß ist, daß der Mensch eher gesprochen als geschrieben hat.

Ich halte mich bei der Meinung derjenigen nicht auf, welche behaupten, Gott habe den ersten Menschen die Sprache gelehrt, und so habe sie sich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und sei blos durch äußere und innere Umstän- verändert worden. Die Philosophie hat ein Gesetz, in die Erklärungsgründe der Gegenstände der Sinnenwelt die Gottheit nicht einzumischen, nicht blos deshalb, weil dadurch, daß man das Schwerbezweifliche von dem Unbezweiflichen ableitet, eigentlich nichts erklär: wird, sondern weil durch diesen Erklärungsgrund alle Untersuchung überhaupt abgeschnitten wird, und er der faulen Vernunft zum Polster dient. Besser ist es, bei vorkommenden Fällen zu sagen: ich kann dies nicht erklären; weil dann doch die fernere Nachforschung übrig bleibt, als eine scheinbare Erklärung zu geben, die nichts erklärt und den Geist der Nachforschung tödtet. Was nun den vorliegenden Fall über den Ursprung der Sprache betrifft, so ist die Frage allerdings zu beantworten schwierig, aber wie es mir scheint, nicht unmöglich.

Ich unterscheide zuvörderst in den Sprachen die Gefühlstöne (Interjectionen) O, Au, J u. s. w. die größtentheils unarticulirt sind, und die articulirten Töne oder Wörter.*) Die erstern hat gewiß der Mensch gleich anfänglich

*) Man muß die beiden Ausdrücke, Wörter und Worte, unterscheiden. Wörter sind die hörbaren Zeichen als Zeichen, Worte

lich hervorgebracht, es sind natürliche Laute, und der Mensch ist in Rücksicht ihrer den Thieren gleich, welche Töne hervorbringen. Eben deshalb, weil diese Gefühllaute natürlich sind, sind sie bei allen Menschen gleich und werden von allen verstanden. Wir haben es also blos mit der Erklärung des Ursprungs der künstlichen Zeichen der Sprache zu thun.

Erfindungen sind größtentheils Kinder der Noth; also wird auch Sprache durch Bedürfniß erzeugt worden seyn. Der Mensch ist im rohen Zustande der Natur nicht allein sich selbst genug, sondern der Hülfe und des Beistandes anderer bedürftig, und wird häufig Drang gefühlt haben, dem andern seine Vorstellung, seinen Wunsch, sein Gefühl mitzutheilen, zu offenbaren. Dies wird anfänglich durch sichtbare Zeichen geschehen sein. Gesetzt aber, der Gegenstand, auf den sich sein Wunsch bezog, hätte einen Laut von sich gegeben, (setzen wir, es sei ihm ein Lamm weggelaufen, er hätte gewünscht, der andere sollte es ihm suchen helfen), es habe der andere seine sichtbaren Zeichen nicht verstanden, was war natürlicher, als daß er den Ton des Thieres (im gegebenen Falle das Blöken) nachahmte, um dem andern sich leichter verständlich zu machen. Diese Vorstellung, den Laut des Thieres hervorzubringen, mußte um so leichter in ihm entstehen, da nach dem Gesetze der Association der Vorstellungen der Laut eines Thieres und die Gestalt desselben sich wechselsweise reproduciren. Die Nachahmung der Laute der Thiere hat keine Schwierigkeit, um so weniger, da der Mensch, wie wir dies bei den Kindern und Wilden sehen, einen großen Hang zur Nachahmung hat. — So wird der Mensch außer den Gefühlslau-

Worte sind diese Zeichen, in so fern sie Bedeutung haben. Er macht viel Wörter, heißt: er erfindet neue Zeichen; er macht viel Worte, heißt: er ist weitläuftig in seiner Rede. Wörter und Worte unterscheiden sich wie Ziffern und Zahlen.

lauten anfänglich die tönenden Dinge mit den ihnen eigenthümlichen Lauten bezeichnet, und der andere wird ihm nach dem Gesetze der Association verstanden haben. Sonderbar ist es, daß auch noch jetzt die Kinder am leichtesten die Töne der Thiere erzeugen.

Der Umstand nun, daß der Mensch bei seinen Gefühlen und bei Bezeichnung der tönenden Dinge, mit sichtbaren Zeichen Laute verband, selbst angenommen, daß er die letztern nicht allein brauchte, bahnten ihm den Weg zur dunkeln, wenn gleich nicht entwickelten Vorstellung, daß er mit Tönen etwas bezeichnen könne, und diese dunkle Vorstellung konnte bei dringenden Umständen ihre Wirkung thun. Gesetzt also, er habe dem andern einen Gegenstand bezeichnen wollen, der keinen Laut von sich gab, so wird er anfänglich sichtbare Zeichen gemacht haben; verstand ihn der andere trotz aller angewandten Mühe nicht, so wird dies in ihm den Drang sich auszudrücken vergrößert haben, und die dunkle Vorstellung von Bezeichnung durch Laute, verbunden mit dem Umstande, daß seiner Natur gemäß, starke Gefühle ihm Töne auspressen (Interjektionen), wird ihn dahin gebracht haben, einen Ton hervorzubringen; und wenn der andere, wie natürlich, ihn immer noch nicht verstand, wird er ihn bei der Hand ergriffen, zu dem Gegenstande, den er bezeichnen wollte, hingeführt und den vorigen Laut hervorgebracht haben. War dies geschehen, so war dieser Gegenstand nicht blos benannt, sondern das Geheimniß, auch nichttönende Dinge mit Tönen zu bezeichnen, war entdeckt.

Diesem zu Folge würde der Mensch zuerst wirkliche Gegenstände bezeichnet haben, und also die ersten Wörter würden Substantiva gewesen sein. Nach diesen wird er Eigenschaftswörter (Adjectiva) und die darauf beruhenden Zeitwörter (Verba) bezeichnet haben. Dieser Schritt war

war nicht schwer, denn seine Bezeichnung der tönenden Dinge war selbst von einer Eigenschaft derselben hergenommen; er mußte bald inne werden, daß bei der Bezeichnung der nichttönenden Dinge durch das Zeichen die Vorstellung des ganzen Gegenstandes hervorgerufen wurde, ohne daß etwas an dieser Vorstellung vorzüglich die Aufmerksamkeit auf sich zog, da hingegen bei Bezeichnung der tönenden Dinge durch ihren Ton, die Aufmerksamkeit auf einen Theil des Gegenstandes, den Ton, vorzüglich haftete.

Dies half ihm Merkmal (Theilvorstellung) von der ganzen Vorstellung (Prädikat vom Subjecte) unterscheiden. So bald es ihm also darauf ankam, eine solche Eigenschaft besonders auszudrücken, so wird er sie, da er überhaupt des Bezeichnens inne geworden war, bezeichnet haben.

Auf demselben Wege unterschied er im Bewußtsein Handlungen und Eigenschaften in Zeitverhältnissen und bezeichnete sie.

Mehrere Schwierigkeiten hat die Entdeckung der den übrigen Redetheilen zum Grunde liegenden Vorstellungen und die Bezeichnung derselben; allein was die Bezeichnung betrifft, so muß diese, nach der vorhergegangenen Ausbildung des Bezeichnungsvermögens, wenige Schwierigkeiten gemacht haben, und was die Entdeckung der ihnen zum Grunde liegenden Vorstellungen betrifft, so war sie allerdings nichts weniger als leicht, allein das Reflexionsvermögen war schon etwas geübt worden, und seine Functionen wurden ihm schon dadurch erleichtert, daß der Mensch die Vorstellungen durch sinnliche Zeichen besser im Bewußtsein behalten und sie vergleichen konnte.

Diese von uns gegebene Darstellung soll nichts weiter als die Möglichkeit darthun; daß der Mensch, ohne Beihülfe

hülfe eines höhern Wesens, die Sprache erfinden konnte. Wir haben uns, wie der Leser ohne Mühe einsehen wird, bei dieser Darstellung so genau als möglich an den Gang der Entwickelung des Kindes gehalten, weil die Entwickelung des rohen Menschen mit der des Kindes große Aehnlichkeit hat. Um zu zeigen, daß der von uns angegebene Weg von der Bezeichnung der tönenden Dinge zu der der nichttönenden natürlich ist, will ich ein Beispiel von einem Kinde erzählen, welches ich selbst beobachtet habe. Einer meiner Freunde hatte ein kleines Kind von ungefähr einem Jahre, welches einige Töne zur Bezeichnung von sich gab; Papa, Mama sagte, die Katze mit Miau und den Hund mit Bau bezeichnete. Einmal war ich mit dem Vater in seiner Bibliothek, wo sich auch das Kind mit der Amme befand. Auf dem einen Bücherschranke stand Lessings Büste, das Kind sahe hinauf, streckte die Händchen in die Höhe und schrie unaufhörlich Tarta, Tarta. Wir sahen bald, daß das Kind etwas haben wollte, und zeigten ihm mancherlei, aber es nahm nichts an, und unterließ nicht, sein Tarta zu wiederholen. Endlich fiel ich darauf, daß das Kind wohl die Büste zu haben begehren möchte, und langte sie herunter. Das Kind freute sich und wiederholte freudig Tarta. — So oft das Kind nachher wieder in die Bibliothek kam und die Büste sahe, rief es Tarta. — Ich weiß wohl, daß dem Kinde hier manche Dinge zu Hülfe kamen, die für den rohen Menschen, der noch niemand sprechen hörte, nicht vorhanden waren; allein man muß auch weiter nicht außer Acht lassen, daß der rohe erwachsene Mensch hinwiederum in Rücksicht der Seelenkräfte einige Vorzüge vor dem einjährigen Kinde voraushaben muß, die also auch ihm zu statten kommen müssen.

Ich will nur noch eine Bemerkung hinzufügen. Ob es gleich sehr natürlich ist, daß der Mensch anfänglich die tönenden Dinge mit den Lauten, welche sie von sich geben, be-

bezeichnet hat, so finden wir doch in allen Sprachen, daß die Wörter, die diese Dinge bezeichnen, keine Aehnlichkeit mit diesen Lauten haben. Betrachten wir nur einmal im Deutschen die Wörter: Hund, Katze, Schaaf, Ochs, u. s. w., sie haben mit den Lauten dieser Thiere durchaus keine Aehnlichkeit. Woher diese Erscheinung? Sie setzt ganz offenbar schon eine höhere Ausbildung des Verstandes voraus; der Mensch wurde inne, daß bei der Bezeichnung durch den Laut die Aufmerksamkeit auf eine einzige Eigenschaft dieses Thieres hingelenkt wurde; nun mußte es ihm geschehen, daß er zuweilen diese Eigenschaft gerade nicht bezeichnen wollte, und da stand ihm die Bezeichnung im Wege; die Bezeichnungen nichttönender Dinge zeigten ihm Mittel, dem Uebel abzuhelfen, nämlich künstliche, an sich nichts bedeutende Töne zu Zeichen zu wählen. Daher sind bei der weitern Ausbildung der Sprachen, nur diejenigen Dinge noch mit nachahmenden Lauten bezeichnet, wo der Laut das Seyn des ganzen Dinges ausmacht; dahin gehören: Donner, Knall, brummen, blöken, klingeln, schnarren, u. s. w.

Woher die Verschiedenheit der Sprachen? — Gesteht man auch zu, daß das ganze Menschengeschlecht von einem Paar abstamme, so folgt doch daraus keinesweges, daß dieses Paar schon die Sprache erfunden habe, sondern es ist allerdings denkbar, daß diese Erfindung erst gemacht worden, nachdem mehrere Menschen vorhanden waren, welche sich in Familien getheilt hatten, und so konnte also die Sprache mehreremale erfunden sein, folglich, was die künstlichen Zeichen betrifft, es mehrere Ursprachen geben. Gesetzt aber auch, die Sprache sei nur einmal erfunden, und die Bemerkung, daß man mit hörbaren Zeichen Vorstellungen und Gefühle dem andern mittheilen könne, so wie auch die schon erfundenen Zeichen, seien durch Ueberlieferung zur Kenntniß der andern gekommen; so mußte

doch

doch bald eine große Verschiedenheit der Sprachen entstehen, da die Menschen, welche anfänglich wahrscheinlich blos von Baumfrüchten, später von Viehzucht lebten, bald, um den nöthigen Lebensunterhalt sich zu verschaffen, sich auf der Erde zerstreuen mußten; und also bei dem fortschreitenden Gange der Cultur jede für sich bestehende Gesellschaft gezwungen war, für ihre neuen Erfindungen, Entdeckungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gefühle neue Zeichen zu erfinden.

Was nun die Erfindung der Schriftzeichen betrifft, so müssen wir in ihr Abbildungen, Symbole und Charaktere unterscheiden; ein Unterschied, den wir im Vorhergehenden deutlich gemacht haben.

Den ersten Anfang machten allerdings Abbildungen, so wie wir sie noch jetzt bei den rohen Nationen antreffen; auch muß man bald dahin gekommen sein, statt eines ausgezeichneten Bildes einen Abriß zu geben, um Zeit und Mühe zu ersparen. Diese Abbildungen können leicht zu symbolischen Darstellungen Gelegenheit gegeben haben, in so fern das Vermögen Aehnlichkeiten zu finden (Witz) eines der ersten sich entwickelnden Vermögen ist, und namentlich dann sich stark äußert, wenn die Einbildungskraft durch die Ausbildung der höhern Vorstellkräfte nicht gehemmt wird, und also lebhaftere Bilder liefert. Die Symbole machten den Uebergang zu Charakteren; der Mensch ward inne, daß er auch künstlich sichtbar bezeichnen kann, so wie er dies hörbar thut, und da ihn die Noth zwang, Dinge zu bezeichnen, die nicht sichtbar sind, so mußte er zu künstlichen Zeichen, (Chatakteren) seine Zuflucht nehmen.

Diese Schriftzeichen aber waren immer noch unmittelbare Zeichen, sie bezogen sich nicht auf die Worte, sondern auf die Sachen; und diese Zeichen waren für einen

Gegen-

Gegenstand auch nur einfach, oder wenn man Zeichen zusammensetzte, so geschah die Zusammensetzung nach dem zu bezeichnenden Gegenstande, in welchem man Theile unterschied, die man einzeln bezeichnet hatte. Da der Mensch aber, nachdem die hörbare Sprache erfunden war, mit seinen Vorstellungen Worte verband, und diese letztern die Repräsentanten seiner Vorstellungen wurden, so war es natürlich, daß der Mensch seine sichtbaren Zeichen mit seinen hörbaren verknüpfte, daß er darauf verfiel, seine Worte sichtbar zu bezeichnen. Anfänglich geschah dies dadurch, daß man jedem Worte ein eignes Zeichen gab; so wie dies jetzt mit einigen Abänderungen noch bei der Schrift der Chinesen statt findet. Einmal darauf hingeführt, daß man Wörter sichtbar bezeichnen konnte, mußte man bald inne werden, daß die hörbaren Zeichen der Sprache zusammengesetzt waren; am leichtesten machte man diese Entdeckung an den aus Sylben zusammengesetzten Wörtern; man wird also dahin gekommen sein, nicht mehr ganze Worte, sondern Sylben zu bezeichnen. Jetzt war nur noch ein Schritt zu thun, die Sylben in Buchstaben zu zerspalten; dieser Schritt hatte allerdings seine großen Schwierigkeiten, allein er war doch schon sehr vorbereitet. Zu Hülfe kam dem Entdecker noch der Umstand, daß in jeder Sprache ähnlichklingende Laute sich finden, wo die Aehnlichkeit auffallen mußte; wie im Deutschen: Bein, nein, sein, fein, rein, mein. u. s. w. An diesen Wörtern konnte man inne werden, daß der anfänglich einfachscheinende Laut einer Sylbe doch ein Zusammengesetztes war, und diese Entdeckung trug goldene Frucht. Man suchte die Elemente der Sylben, bezeichnete sie, und ward zu seinem Erstaunen gewahr, daß die so unendlich mannigfaltigen erscheinenden Laute, doch nur Verbindung einer sehr mäßigen Anzahl einfacher Bestandtheile waren. —

Mit der Erfindung der Sprache fiel die dumpfe Schranke der Thierheit, und die Geisteskraft des Menschen

fing an sich zu entwickeln; mit der Erfindung der Buchstabenschrift ging die Morgensonne der Civilisirung auf; mit Erfindung der Buchdruckerei gründet sich das Reich der Wahrheit und Freiheit! —

Die Erfindung der Sprache verliert sich ins graue Alterthum, in die Zeit, wo es noch keine Geschichte gab und geben konnte; die Erfindung der Schriftsprache schreiben die Alten dem Phönizier Thaut zu, und allerdings war eine handelnde Nation am meisten geschickt, daß in ihr eine solche Entdeckung gemacht wurde; man erzeigte dem Erfinder göttliche Ehre: über den Erfinder der Buchdruckerkunst streitet man, und nur wenige ehren diese Erfindung nach ihrem hohen Werthe.

Bei den Taubstummen müssen, auch selbst dann, wenn sie sprechen gelernt haben, die sichtbaren Zeichen die Stelle der hörbaren vertreten, die Bewegungen des Mundes des Sprechenden sind ihre Zeichen. Ob sie aber gleich im Stande sind zu sprechen, so kann man doch von ihnen bloß Artikulation und Schwäche und Stärke des Tons erhalten, Modulation (Höhe oder Tiefe des Tons) aber können sie nicht hervorbringen, daher sie auch nicht declamiren können. *)

Von der Vollkommenheit der sinnlichen Vorstellungen.

Man muß die sinnliche und intellectuelle Vollkommenheit der Vorstellungen unterscheiden; jene findet bei An-

*) Zur vollkommenen Bezeichnung durch Sprache gehören drei Stücke: Artikulation, Modulation und Gestikulation (Gebehrdung). Modulation und Gestikulation sind natürliche Zeichen.

Anschauungen statt und heißt ästhetisch, diese bei Begriffen und wird logisch genannt. Wir haben hier nur mit der erstern zu thun, die andere wird bei der Lehre vom Verstande vorgetragen werden.

Zu den ästhetischen Vollkommenheiten gehören das Prägnante (Gedankenfülle), das Emphatische (Nachdruck, das aufs Gefühl wirkende), die Lebhaftigkeit und das Interesse.

Prägnant heißt eine Vorstellung, insofern sie die Vorstellkräfte in Bewegung setzt, welche an sie eine Menge anderer Vorstellungen anreihen. Diese Verbindung kann entweder durch die associirende Einbildungskraft oder durch den räsonnirenden Verstand geschehen; im letzten Fall sagt man, eine Vorstellung gebe viel zu denken.

So ist die Benennung des Kameels, es ist das Lastschiff in der Wüste, eine prägnante Vorstellung; wir denken daran, wie die Verbindung der Länder, welche dürre Sandwüsten trennen, ohne Kameel eben so unmöglich sein würde, als die Verbindung der durch Meere getrennten Länder ohne Schiff; wir denken daran, wie die Natur dem Menschen Mittel gegeben hat, scheinbar unübersteigliche Hindernisse glücklich zu überwinden u. s. w. Es ist ein prägnanter Ausdruck, wenn Schiller in dem Gedicht, die Glocke: das Feuer die freie Tochter der Natur nennt. Die ästhetischen Ideen, von denen wir Seite 104. u. f. geredet haben, gehören, wie man leicht einsieht, gleichfalls zu den prägnanten Vorstellungen, indem sie das Dichtungsvermögen zur Erzeugung einer solchen Menge von Vorstellungen reitzen, welche man unmöglich in einen Begrif zusammenfassen kann.

Emphatisch nennen wir Vorstellungen, welche einen starken Eindruck auf das Gefühl machen. So ist die Scene in der Braut von Messina emphatisch, wo die

Mutter, da der Brudermord geschehen, und der Leichnam des Sohnes schon zu ihr hineingetragen wird, über die durch sie bewirkte Versöhnung ihrer Söhne frohlockt und von den goldenen Tagen der Zukunft träumt; es ist emphatisch, wenn Don Karlos dem Vater vorstellt, wie unglücklich es ist, in dieser Welt und noch mehr auf einem Throne allein sich zu finden, und König Philipp ausruft: Ich bin allein; es ist emphatisch, wenn Richard in einem Spiegel sein bleiches Antlitz sieht, und er diesen mit den Worten zertrümmert: Du lügst. Vorzüglich wirkt die Musik auf das Gefühl, am meisten die Menschenstimme; unendlich rührend ist der Gesang der Iphigenia in Glucks Oper, wenn sie das Todtenopfer für Vater und Mutter bringt; einen tiefen Eindruck macht der Monolog der Thekla, nachdem sie Max Tod erfahren, wenn er mit aller weiblichen Innigkeit und Zartheit declamirt wird. Man muß übrigens nicht meinen, daß man bloß das emphatisch nennt, was Gefühle der schmelzenden Art hervorbringt; schon die angeführten Beispiele zeigen, daß überhaupt vom Gefühle die Rede ist.

Lebhaftigkeit ist ein hoher Grad des Bewußtseins sinnlicher Vorstellungen; wie lebhaft ist die Darstellung des Feuers in der Glocke von Schiller; die Beschreibung der Todtenfeier in den feindlichen Brüdern. Werden dem Begriffe sinnliche Vorstellungen beigefügt, wodurch derselbe anschaulich gemacht wird, so sagt man die Vorstellung sei einleuchtend. Dazu dienen: Gleichnisse, (dem Geier gleich, der auf schweren Morgenwolken schwebend nach Beute schaut, schwebe mein Lied. Göthe), Analogien, (die Sonne quoll herauf, wie Ruh' aus Tugend quillt), Beyspiele. Sprüchwörter sind praktische Regeln in der bildlichen Sprache des gemeinen Mannes ausgedrückt, wodurch sie das Einleuchtende für ihn bekommen. (Man muß das Eisen schmieden, weil es

warm

warm ist, drückt anschaulich den Satz aus: man muß die Gelegenheit benutzen). Für den gebildeten Geschmack sind eben dieses die Sentenzen. Der Edle legt das Große in das Leben, er sucht es nicht darin (Schiller). Nach Wahrheit strebt der Mann, das Weib nach Sitte (Göthe). Wo Schaam und Weisheit sich vereinen, sieht man die Grazien erscheinen (Euripides).

Die Lebhaftigkeit der Anschauung hängt in vielen Fällen von dem Grade der Stärke der Sinnenempfindung ab, wodurch sie gegeben worden. Durch folgende Mittel kann diese Lebhaftigkeit verstärkt werden:

1. Durch den Contrast. Contrast (Abstechung) ist die Aufmerksamkeiterregende Nebeneinanderstellung einander widerwärtiger Sinnesvorstellungen unter einem und demselben Begriff. Er unterscheidet sich vom Widerspruch darin, daß dieser in der Verbindung einander entgegengesetzter Begriffe besteht. So ist ein viereckiger Zirkel, hölzernes Wasser ein Widerspruch, ein wohlangebautes Stück Land mitten in einer Wüste sind contrastirende Vorstellungen. Daß der Contrast die Lebhaftigkeit der Vorstellungen vermehrt, ist außer Zweifel. Ich will nur einige Beispiele anführen: In Lessings Nathan sind die Handlungsweisen des Sultans, des Tempelherrn, des Nathan, des Patriarchen, des Klosterbruders, der Recha und Daja, die aus jedes religiösen Ueberzeugungen fließen, contrastirend; in Schillers Don Karlos die Liebe der Elisabeth und der Prinzessin Eboli zu Don Karlos; die Ansicht der Beherrschung der Völker von Posa und Philipp. — So giebt es in den Schauspielen Contraste der Charaktere und der Situationen. Oktavio und Max Piccolomini sind beide dem Kaiser treu, aber welcher Unterschied in der Handlungsweise! In Shakespears Macbeth nach

Schil-

Schillers Bearbeitung bringt die Scene, wo nach der Ermordung des Königs, der Wächter des Hauses, dem die Greuelthat unbekannt war, ein Lied singt, in welchem die Ruhe und Sicherheit des Hauses gerühmt wird (weil der König darin schläft), wegen des Contrastes der Situation eine lebhafte Wirkung hervor.

Eben dies ist der Fall in den Hogarthschen Kupfern, wo einem Menschen der wegen Schulden im Gefängniß sitzt, ein Manuscript aus der Tasche sieht, welches nach der Aufschrift einen Plan enthält, die Schulden Englands zu tilgen. —

So ist es der Kontrast in den komischen Heldengedichten, dem Lutrin (Singpult) von Boileau, dem Ver-Ver des Gresset, dem Murner in der Hölle von Zachariä, der, indem er die Lebhaftigkeit der Vorstellungen erhöht, Vergnügen erweckt; und dies gilt auch von Travestirungen, z. B. der travestirten Aeneide von Blumauer; doch leugne ich, daß mir diese Travestirungen ein reines Vergnügen gewähren, weil sie mir den Genuß des edlen Originals verderben.

2. Durch Neuheit. Das Neue reitzt unsere Aufmerksamkeit, das Alltägliche und Gewöhnliche schläfert sie ein und stumpft sie ab: daher der Hang des Menschen zur Neuheit,

Das Neue, das Neue liebt jedermann,
Auf der Bühne, im Büchern, im Leben.

Daraus entspringt der Hang zum Reisen, zum Lesen der Zeitungen und der Romane, zum Wunderbaren u. s. w. Eben darum macht das Ueberraschende einen stärkern Eindruck auf uns, plötzlicher Schreck und plötzliche Freude erschüttert, und kann sogar tödten.

3. Durch Wechsel. Die fortdauernde Wiederholung eines und desselben Sinneneindrucks bringt Ermattung unserer Aufmerksamkeit hervor, da hingegen Abwechselung sie erhöht. Das Murmeln eines Bachs schläfert ein; bei eintöniger Declamation ihres Pfarrers schlafen die Pfarrkinder trotz seiner Stentorstimme, und sie erwachen, sobald er stillesschweigt. Der Müller schläft ruhig beim Klappern der Mühle, und erwacht, wenn sie steht. Vor einigen Jahren schleicht sich in Berlin ein Dieb während der Nacht in das Schlafzimmer einer alten Frau, und öfnet ihren Schrank, ohne daß sie es hört. Von ungefähr berührt er den Pendel der Wanduhr und diese steht still, davon erwacht die Frau, will den Pendel anstoßen, berührt den Dieb, und dieser erdrosselt sie, aus Furcht entdeckt zu werden.

Daher gefällt uns der Wechsel in Arbeiten; indem er neuen Reitz erzeugt; wenn man sich mit einer Art Geschäft ermüdet hat, findet man doch neue Kraft bei einem andern Geschäfte; daher wechselt man mit Arbeit und Ruhe, mit dem Aufenthalt in der Stadt und auf dem Lande. Das Kaminfeuer macht uns Vergnügen, wegen des steten Wechsels der Gestalt der Flamme.

4. Die Steigerung. Die stärkern Sinnesempfindungen verdunkeln die schwächern, daher muß man, wenn die Empfindungen nichts von ihrer Stärke und die darauf beruhenden Vorstellungen nichts von ihrer Lebhaftigkeit verlieren sollen, von den niedern Graden zu den höhern aufsteigen. Wer gewöhnt ist, Cayennerpfeffer zu seinen Speisen zu mischen, dem wird jedes andere Gewürz fade scheinen.

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, welches mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes ver-

bun-

bunden ist. Ich interessire mich dafür, daß mein Freund das Guth kauft, heißt: es macht mir die Vorstellung, daß mein Freund wirklich Besitzer des Guths ist, Vergnügen. Was Interesse hervorbringt, ist interessant. — Was auf Interesse beruht, heißt interessirt. Zur Vollkommenheit einer Vorstellung gehört, daß sie Interesse bewirkt; dadurch wird noch ein anderes Seelenvermögen, das Begehrungsvermögen ins Spiel gesetzt, und also die Thätigkeit des Gemüths vermehrt.

Ueber die Vorwürfe, die man der Sinnlichkeit als Erkentnißvermögen macht.

Die Anklagen, welche man gegen die Sinnlichkeit führt, lassen sich auf drei Hauptpunkte zurückbringen, daß sie durch die Menge der Vorstellungen den Verstand verwirre; daß sie durch die Lebhaftigkeit der Anschauungen und der Stärke der Sinnesempfindungen den Verstand beherrsche, und endlich, daß sie den Verstand betrüge und zu Irrthümern verleite.

Was die erste Anklage betrifft, daß nämlich die Sinnlichkeit durch die zu große Menge der Vorstellungen, welche sie liefert, den Verstand verwirre, so muß man bedenken, daß die Sinnlichkeit dem Verstande die Materialien zuführen muß, aus welchen derselbe seine Begriffe bildet und Erkenntnisse erzeugt; ohne den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff würde der Verstand, dessen Geschäft in der Vereinigung besteht, unmöglich seine Funktionen verrichten können. Daß sie diesen Stoff in

rei-

reichem Maaße liefert, ist an sich kein Fehler, daß das Gegebene dem Verstande zu viel ist, um es zu ordnen und zu übersehen, ist vielmehr Schwäche des Verstandes, der den gegebenen Reichthum nicht zu nutzen versteht. Auch kann es wohl sein, daß Voreiligkeit im Urtheilen Verworrenheit hervorbringt, die wegfallen würde, wenn der Verstand sich die nöthige Zeit zur Reflexion und zur Anordnung ließe. Wäre die Sinnlichkeit karg im Darbieten des mannigfaltigen Stoffs, so würde ihr dies allerdings zum Vorwurf gereichen. Endlich muß man auch nicht vergessen, daß es Mangel an Geisteskraft ist, wenn man der Einbildungskraft den Zügel schießen läßt, so daß sie dem Wollen des Verstandes nicht mehr Folge leistet.

Die zweite Anklage der Sinnlichkeit bezieht sich auf die Herrschaft, die sie unrechtmäßiger Weise über den Verstand ausübt. Beide, Sinnlichkeit und Verstand, haben ihre eigenen Functionen, von denen keine die andere ersetzen kann. Der Verstand urtheilt und die Sinnlichkeit liefert den Stoff dazu; aus der Verbindung beider entspringt die Erkenntniß. Die Sinnlichkeit kann nicht urtheilen, und der Verstand nicht anschauen; glaubt jemand, daß dies geschehen könne, so schwärmt er, und misversteht sich selbst.

Es scheint allerdings, als gebe es Urtheile, welche nicht Producte des Verstandes, sondern die unmittelbar durch den Sinn gegeben sind, bei denen man sich auch deshalb auf das Gefühl beruft; so spricht man von einem Sinne für Wahrheit, für Recht, für Schicklichkeit, u. s. w., gleichsam als wenn die Wahrheit, das Recht, die Schicklichkeit, nicht auf Urtheilen des Verstandes beruheten, sondern durch einen eigenen (innern) Sinn gegeben würden. Allein wenn man diese Ansprüche

näher

näher betrachtet, so wird man finden, daß sie allerdings aus Ueberlegungen des Verstandes entspringen, wenn wir uns gleich derselben in solchen Fällen nicht deutlich bewußt sind. Wir sehen einen Mann zum ersten male, mit dem wir in Geschäftsverbindungen treten wollen, es mißfällt uns etwas an demselben, was wir aber nicht anzugeben wissen, und dies hält uns ab, daß wir uns mit ihm einlassen; nachher findet sich, daß dieser Mensch ein Betrüger ist, und daß wir wohl gethan haben, ihn gehen zu lassen. Hier scheint der Sinn ein Urtheil über ihn gefällt zu haben. Man drückt diese Erscheinung wohl aus, es hat mich etwas, eine innere Stimme, gewarnt, so wie Sokrates von seinem Schutzgeist sagte. Solche Erscheinungen kommen öfters im Leben vor; so daß daraus die Aussprüche sich ergeben: Man soll auf die innere Stimme hören, man soll dem innern Antriebe folgen, das innere Abmahnen nicht verachten, das erste Urtheil ist das beste u. s. w. In allen diesen Fällen kommen dunkle Vorstellungen ins Spiel, aus denen der Verstand, Urtheile bildet, aber die diesem Urtheile zum Grunde liegende Reflexion bleibt uns dunkel, entweder weil die Vorstellungen selbst, welche sie vergleicht, dunkel sind, oder weil diese Function sehr schnell geschieht; und eben weil wir uns dieser dem Urtheile immer vorangehenden Reflexion nicht bewußt werden, halten wir das Urtheil selbst für etwas durch den Sinn Gegebenes, nicht aber durch den Verstand Erzeugtes. So hatte, um bei dem so eben gegebenen Beispiele zu bleiben, der Mann, welcher mit uns unterhandeln wollte, etwas Scheues und Schwankendes im Blicke, das auch bei andern Personen sich fand, welche wir als Betrüger oder unzuverlässige Menschen kennen, und die Vergleichung dieser Vorstellungen war der Grund unsers Urtheils. — So hat derjenige, dem die Handlung eines andern als unschicklich auffällt, ob er gleich die Gründe nicht anzugeben vermag, und den man deshalb einen feinen Tact für das

Schick-

Schickliche beilegt, diese Unschicklichkeit nicht durch den Sinn erkannt, sondern nach vorhergegangener Reflexion ein Urtheil darüber gefällt, nur ist diese Reflexion nicht zum klaren Bewußtsein gekommen. Das Gesagte gilt auch für die Erscheinungen, wo man sich nicht überzeugt findet, ob man gleich gegen einen geführten Beweis nichts einzuwenden weiß, und für die Warnungen des Gewissens bei vorzunehmenden Handlungen.

Man braucht also in diesen Fällen (Sinn für Wahrheit, für Pflicht, für Recht, fürs Schickliche, fürs Schöne, fürs Edle, u. s. w.) den Ausdruck Sinn uneigentlich; alle Fälle aber kommen darin überein, daß wir uns bloß des Urtheils, nicht aber der Reflexion, welche demselben vorausgehen muß, klar bewußt werden, woraus die Täuschung entspringt, als wäre das Urtheil eben so unmittelbar gegeben, als die Anschauung durch den Sinn.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich die Regel, daß wir solche Urtheile weder abergläubisch verehren und befolgen müssen, weil sie nicht einmal den Werth derjenigen Urtheile haben, deren Gründe wir angeben und also prüfen können; aber auf der andern Seite müssen wir sie, vornämlich in Rücksicht der moralischen Handlungen nicht ganz als leer verwerfen, sondern nachforschen, welche Gründe uns zu dem Urtheile bewogen haben. Die dritte Anklage hat die Verführung des Verstandes durch die Sinnlichkeit zum Irrthum, oder den Betrug der Sinne zum Gegenstande.

Irrthum findet statt, wenn man von einem Gegenstande etwas aussagt, was ihm nicht zukommt; hieraus erhellet, daß Irrthum ohne Urtheil nicht möglich ist.

Wer nicht urtheilt, kann also auch nicht irren, so wie man mit Recht im Scherz sagt, ein ganzes Dorf Bauern hat nicht so viel Irrthümer, als eine Akademie der Wissenschaften, nicht weil die Bauern richtiger, sondern weil sie weniger urtheilen. Da nun die Sinne nicht urtheilen, sondern dies das Geschäft des Verstandes ist, so kann auch nicht den ersten, sondern dem letztern der Irrthum zugeschrieben werden.

Was der Sinn giebt, ist immer richtig, der Irrthum entspringt nur dadurch, daß man voreilig, das, was in der Sinnenvorstellung von subjektiven Verhältnissen herrührt, dem Objekte beilegt. Der Gelbsüchtige hat ganz Recht, wenn er sagt, ich sehe den Schnee gelb, Irrthum findet nur statt, wenn er das Gelbsehen vom Schnee ableitet und sagt; der Schnee ist gelb.

Wer von einem viereckigen Thurme, den er in der Ferm rund sieht, sagt, ich sahe den Thurm rund, hat nicht Unrecht, dies entsteht erst dann, wenn er den Thurm für rund erklärt.

Den Grund eines Irrthums nennt man Schein. Ob nun gleich der Irrthum, der bei sinnlichen Vorstellungen entsteht, durch eine Uebereilung des Verstandes hervorgebracht wird, so kann doch die durch den Sinn gegebene Anschauung Veranlassung dazu geben, und daher spricht man von einem Sinnenschein. Der Schnee scheint dem Gelbsüchtigen gelb, der viereckige Thurm scheint in der Entfernung rund.

Man muß nun bei diesem durch den Sinnenschein veranlaßten, und durch die Uebereilung des Verstandes hervorgebrachten Irrthume zweierlei unterscheiden: Betrug der Sinne und Illusion der Sinne. Betrug der Sinne ist dann vorhanden, wenn der Irrthum,

nachdem man den Schein aufgedeckt hat, verschwindet; Illusion, wenn er trotz dem, daß man den Schein aufgedeckt hat, bleibt. Wenn jemand seinen Pudermantel für einen Menschen hält, so ist Betrug vorhanden, denn sobald er näher hinzugetreten ist, und gesehen hat, daß es sein Pudermantel war, so hört der Irrthum auf; wenn uns hingegen das Meer in der Entfernung höher als am Ufer erscheint, oder wir den Mond beim Aufgang für größer halten, als wenn er mitten am Himmel steht; so ist dies Illusion, denn unser Urtheil durch den Sinneneindruck veranlaßt, wird nicht abgeändert, wenn wir gleich nach hydrostatischen Gesetzen wissen, daß das Meer in der Entfernung nicht höher sein kann, als an den Ufern, und es uns sehr wohl bekannt ist, daß es immer derselbe Mond ist, den wir aufgehen sehen, und mitten am Himmel erblicken.

Von dem Verstande, oder dem Denkvermögen.

Der Sinnlichkeit, oder dem Vermögen anzuschauen, steht der Verstand, oder das Vermögen zu denken, gegenüber. Der Sinnlichkeit, als Vermögen, liegt Empfänglichkeit (Receptivität) zum Grunde; es empfängt Eindrücke, wodurch Anschauungen entspringen, der Verstand hingegen kann seine Vorstellungen (die wir mit dem allgemeinen Namen der Gedanken belegen) nur dadurch erzeigen, daß er die durch die Sinnlichkeit oder anderweitig gegebenen Vorstellungen im Bewußtsein zusammenhält und vergleicht (über sie reflectirt), wozu Thätigkeit gehört. Wir müssen aber hier eine doppelte Art der Thätigkeit unterscheiden, diejenige, welche an eigene, nicht an

fremde

fremde Gesetze gebunden ist, diese heißt Selbstthätigkeit (Spontaneität) und diejenige, welche an fremde Gesetze gebunden ist. Die Einbildungskraft, namentlich wenn sie productiv ist, (das Dichtungsvermögen) ist gleichfalls thätig, aber ihre Function der Verknüpfung ist theils durch den Sinneneindruck und die darauf beruhenden Sinnesvorstellungen, theils durch das Gesetz der Association gebunden, sie hat daher zwar Aktivität, aber nicht Spontaneität. Der Verstand hingegen bearbeitet auch die von den Sinnen ihm zugeführten Vorstellungen nach seinen eigenen Gesetzen, den durch ihn hervorgebrachten Vorstellungen liegt die Thätigkeit der Reflexion zum Grunde, denn er muß die gegebenen Vorstellungen, aus denen er Gedanken bilden will, im Bewußtsein vergleichen, um ihre Uebereinstimmung und Verschiedenheit zu erkennen.

Man theilt den Verstand oder das Vermögen durch Begriffe (allgemein) sich etwas vorzustellen, in den Verstand in engerer Bedeutung, in die Urtheilskraft und in die Vernunft.

Wenn der Verstand das Vermögen ist, durch Begriffe (allgemein) sich etwas vorzustellen, dem Allgemeinen aber das Besondere gegenüber steht, so lassen sich folgende drei Operationen wohl unterscheiden: entweder ist das Besondere gegeben, und der Verstand bringt aus ihm das Allgemeine hervor, Verstand in engerer Bedeutung, oder er leitet aus dem Allgemeinen das Besondere ab, Vernunft, oder endlich er bringt Allgemeines und Besonderes in Verbindung, indem er beides als zu einander gehörig (als einstimmig) erkannt, Urtheilskraft. Daß nicht mehr als die drei genannten Fälle statt finden können, wird man bald inne; allein sie selbst bedürfen noch einer Erläuterung durch Beispiele.

Wenn

Wenn der Mensch aus den verschiedenen einzelnen Bäumen, deren Anschauung ihm durch den Sinn des Gesichts gegeben worden, die allgemeine Vorstellung (den Begriff) Baum bildet, so ist aus dem Besondern das Allgemeine entstanden, und wir nennen das Denkvermögen, in insofern es diese Operation verrichtet hat, Verstand in engerer Bedeutung. Wenn man hingegen aus dem allgemeinen Satze: daß die Säuren die blauen Pflanzensäfte roth färben, den Satz ableitet, daß der Zitronensaft den Veilchensyrup roth färben muß, so ist man vom Allgemeinen zum Besondern hinabgestiegen, und hat aus jenem dieses abgeleitet. Das Denkvermögen wird, insofern es diese Function verrichtet, Vernunft genannt. Wenn jemand in der Heilkunde die Regeln erlernt hat, wie man Krankheiten behandeln soll, und er erscheint am Krankenbette, so kommt es dann darauf an, daß er herausbringe, welche von seinen erlernten Regeln auf den vorliegenden Fall passe, er will also Allgemeines und Besonderes als Gleichartiges in Verbindung bringen, und das Denkvermögen wird in dieser Rücksicht Urtheilskraft genannt. Die Urtheilskraft ist entweder subsumirend oder reflectirend. Subsumirend, oder bestimmend wird sie genannt, wenn das Allgemeine gegeben ist, mit dem sie das Besondere in Verbindung bringt; reflectirend, wenn sie aus dem gegebenen Besondern eine allgemeine Regel, zum Behuf einer künftigen Subsumtion herausbringt. Wenn ich sage: der neuentdeckte Stern Juno gehört zu den Planeten, und da diese sich um die Sonne bewegen, wird dasselbe auch bei der Juno der Fall sein müssen; so wird der letzte Satz durch Subsumtion erkannt. Wenn der Arzt durch Beobachtung der Wassersüchtigen eine Regel ableitet, wie er die Krankheit der Wassersucht überhaupt zu behandeln hat, so ist seine reflectirende Urtheilskraft thätig.

Von-

Von den verschiedenen Arten der Gedanken.

Die Gedanken selbst zerfallen in drei Arten: in Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Ein Begriff ist eine einzelne Vorstellung, wie eine Anschauung, er unterscheidet sich aber von dieser durch zwei Merkmale, einmal, daß er nicht wie sie nur auf einen, sondern auf mehrere Gegenstände; und sodann, daß er sich nicht unmittelbar, sondern erst vermittelst einer Anschauung auf Objekte bezieht; z. B. die Vorstellung Mensch ist ein Begriff, durch sie werden eine Menge von Gegenständen gedacht, will man aber die Vorstellung selbst auf einen Gegenstand beziehen, so kann dies nur dadurch geschehen, daß man eine Anschauung eines Menschen mit ihr verbindet.

Ein Urtheil ist eine Vorstellung, welche das Verhältniß mehrerer Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseins ausdrückt. Durch das Urtheil: Alle Menschen sind sterblich, wird ausgesagt, daß die beiden Begriffe Mensch und sterblich, in der Rücksicht, daß sterblich als eine Theilvorstellung von Mensch betrachtet wird, verbunden sind. Cajus ist nicht gesund, sagt aus, daß die Anschauung Cajus und der Begriff gesund nicht so verbunden sind, daß gesund eine Theilvorstellung von Cajus ausmacht. Das Urtheil: Wenn es regnet, so wird es naß, sagt aus, daß die beiden Vorstellungen, es regnet und es wird naß, so verbunden sind, daß die erste als Grund der andern betrachtet werden muß.

In einen Schlusse werden mehrere Urtheile als Grund und Folge verbunden gedacht, z. B. Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich. Hier sind die beiden ersten Urtheile der

Grund,

Grund, aus welchem sich das letztere als Folge ergiebt, welches wir durch *also* anzeigen.

Von den Begriffen.

Unsere ersten Vorstellungen der Zeit nach sind Anschauungen; die Sinne führen uns in den Tempel der Erkenntniß ein. Die Anschauungen, deren man sich klar bewußt ist, werden *Wahrnehmungen* genannt. Aus den Wahrnehmungen bringt der Verstand Begriffe hervor. Unsere ersten Begriffe sind also von Sinnesvorstellungen abgeleitet.

Man muß diesen Satz ja richtig verstehen, weil er, falsch verstanden, zu mancherlei Irrthümern Anlaß geben kann; und weil Misverstehen hier so leicht möglich ist, so will ich hier noch einige Augenblicke dabei verweilen, um ihn näher auseinanderzusetzen.

Wenn wir behaupten, daß alle unsere Erkenntniß von sinnlichen Wahrnehmungen anhebt, und daß also auch unsere ersten Begriffe aus denselben entstehen, so wollen wir damit keinesweges sagen, daß der Ursprung aller unserer Vorstellungen sinnlich, die Quelle aller unserer Erkenntniß die Sinnenempfindung sei. Es ist allerdings wahr, daß weder die Einbildungskraft noch der Verstand sich thätig zeigen könnten, wenn der Sinn ihnen nicht Stoff zuführte, mit dem sie nach ihrer Weise verfahren, (ein Satz, den man hier schon in Rücksicht der Einbildungskraft zugestehen wird, da diese entweder bloß gehabte Anschauungen des Sinnes ins Bewußtsein zurückruft, oder als Dichtungsvermögen Anschauungen des Sinnes zu-

sammensetzt; was aber den Verstand betrifft, so wird sich in Rücksicht seiner die Wahrheit des Satzes in der Folge deutlicher ergeben) allein daraus folgt nicht, daß nicht auch die Einbildungskraft, in dem sie zusammensetzt, oder der Verstand, in dem er aus den Vorstellungen der Sinnlichkeit neue Vorstellungen erzeugt, den Produkten etwas mittheilen könne, was dem erzeugenden Vermögen zugehört; so daß also zwar alle unsere Erkenntniß von den Sinnenempfindungen anhebt, aber es doch möglich bleibt, daß in unsern Erkenntnissen etwas sich findet, was nicht durch die Empfindung gegeben ist, sondern in dem Vorstellungsvermögen des Menschen selbst seinen Grund hat. Wir stellen das letztere hier bloß als möglich auf, ohne zu untersuchen, ob dies wirklich der Fall sei, weil diese Untersuchung in einen andern Theil der Philosophie gehört; wir mußten aber der Möglichkeit Erwähnung thun, weil wir sonst Gefahr liefen, ein Misverständniß zu erregen, was bei Fortsetzung des Studiums der Philosophie viel Hindernisse in den Weg legen kann.

Ferner soll der Satz: unsere ersten Begriffe werden von sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet, keineswegs sagen, daß alle unsere Begriffe von sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet sind, ein Satz, der schon dadurch hinreichend widerlegt wird, daß es Begriffe giebt, denen gar keine sinnliche Wahrnehmung entspricht, z. B. die Begriffe: Gott, Unsterblichkeit, Schutzgeist, Schicksal u. s. w.

Wir wollen jetzt zuerst untersuchen, was für Operationen in der Seele vorgehen, um aus den Wahrnehmungen des Sinnes Begriffe herzuleiten. Um uns die Untersuchung zu erleichtern, wollen wir einen bestimmten Fall zum Grunde legen. Ich frage daher, wie entsteht aus den Anschauungen mehrerer Häuser der Begriff Haus? Zuvörderst muß ich meine Aufmerksamkeit auf

die

die Anschauungen der einzelnen Häuser richten, damit diese nicht dunkel, sondern klar werden; dadurch werden die Anschauungen zu Wahrnehmungen erhoben. Diese Function der Seele heißt Attention. Nachdem dies geschehen, vergleichen wir die verschiedenen Wahrnehmungen der Häuser untereinander im Bewußtsein, um inne zu werden, worin diese Wahrnehmungen übereinstimmen, oder sich von einander unterscheiden. Diese Function nennt man Reflexion. Darauf läßt man alles das aus dem Bewußtsein weg, wodurch die verschiedenen Häuser sich von einander unterscheiden, daß das eine roth, das andere grau angestrichen ist, einige Häuser ein Stockwerk, andere mehrere haben, einige von Steinen, andere von Holz, andere von Lehmpatzen erbauet sind u. s. w. Dies ist Abstraktion. Das, was ich in allen Wahrnehmungen der Häuser antreffe, worin sie alle übereinstimmen, z. B. daß sie durch Menschen aufgeführt sind, daß sie zu Wohnungen dienen sollen u. s. w., hebe ich heraus und halte es im Bewußtsein fest, dies heißt Absonderung. Endlich verbinde ich also diese abgesonderten gemeinsamen Theilvorstellungen zu einer Vorstellung (Synthesis). So entsteht also der Begriff Haus. Um diesen Begriff nun festzuhalten, bezeichnen wir ihn mit einem sinnlichen Zeichen, z. B dem Worte Haus, wo die productive Einbildungskraft, wie wir oben beim Bezeichnungsvermögen dargethan haben, mit ins Spiel kommt.

Aus solchen aus sinnlichen Wahrnehmungen erzeugten Begriffen kann man, wie man leicht einsieht, auf dem eben angegebenen Wege neue Begriffe bilden; so wird man aus den Begriffen Gras, Baum, Strauch, Moos u. s. w. auf diesem Wege den Begriff Pflanze erhalten.

Es giebt aber auch noch zwei andere Wege, neue Begriffe zu bilden, und diese sind folgende: 1) man läßt von den zu einem Begriffe verbundenen Theilvorstellungen eine oder mehrere weg. Dies nennt man die logische Abstraktion. So bringt man aus dem Begriffe eines vierfüßigen Raubthieres den Begriff Raubthier hervor, wenn man aus demselben die Theilvorstellung vierfüßig wegläßt. Es ist leicht einzusehen, daß diese logische Abstraction ihre Gränzen hat, weil man nur eine endliche Anzahl von Vorstellungen zusammen verknüpfen kann, und also auch die Weglassung der Merkmale nicht bis ins Unendliche gehen kann. 2) Man fügt zu den Theilvorstellungen eines Begriffs eine neue Theilvorstellung hinzu, und bildet so einen neuen Begriff. Dies geschieht z. B., wenn man zu den Theilvorstellungen des Begriffs Pflanze hinzufügt, daß sie sich bloß im Wasser findet, wodurch man den Begriff der Wasserpflanze erhält. Dies Verfahren nennt man die logische Bestimmung oder logische Determination. Das Hinzufügen solcher Theilvorstellungen hat keine Grenzen; nur muß man sich hüten, daß man keine Vorstellungen hinzufügt, welche sich mit den andern nicht verbinden lassen, die sich also unter einander zerstören; so kann man zum Begriff Zirkel nicht viereckig, und zum Begriff Eisen nicht hölzern hinzufügen.

Die logische Determination liegt einem gesellschaftlichen Spiel zum Grunde, was sehr zur Cultur des Verstandes beiträgt; dies ist das Fragespiel, wo einer einen Gegenstand sich denkt und der andere ihn durch Fragen herausbringt, wobei aber der erstere nur gehalten ist, Ja oder Nein zu antworten. Man sieht wohl ein, daß man nur dadurch zur Errathung des gedachten Gegenstandes kommen kann, wenn man von den allgemeinsten Begriffen anfängt, diese durch die hinzugefügten Merkmale immer mehr und mehr bestimmt und dadurch ihren Umfang verändert.

Daß

Daß die Antworten Ja und Nein hinlänglich sind, beruht auf einem Denkgesetze, welches wir in der Logik aufstellen werden: Jedem Gegenstande kommt entweder ein Merkmal oder das Gegentheil dieses Merkmals zu. —

Man sieht bald ein, daß die logische Determination eigentlich eine Synthesis von Vorstellungen ist.

Die Theilvorstellungen, welche in einem Begriffe verbunden sind, nennt man Merkmale desselben und sie machen zusammen genommen den Inhalt desselben aus. Diesem zu Folge nennt man Begriffe einfach, wenn in ihnen nur eins, nicht mehrere Merkmale gedacht werden, zusammengesetzt, wenn sie mehrere Merkmale enthalten. So ist der Begriff des Bewußtseins, der Einheit u. s. w. einfach, hingegen die Begriffe, Thier, Pflanze, Dreieck u. s. w. zusammengesetzt. Zusammengesetzte Begriffe lassen sich zergliedern oder auflösen, d. h. man kann die in ihnen enthaltenen Merkmale angeben; dies geht aber, wie man leicht sieht, bei einfachen Begriffen nicht an.

Der Verstand bildet nun entweder dadurch Begriffe, daß er aus gegebenen Stoff auf dem Wege der Abstraktion sie ableitet, dann heißen die Begriffe natürlich, wie z. B. die Begriffe Fisch, Vogel u. s. w., oder er bringt sie durch willkührliche Zusammensetzung hervor, dann heißen sie künstlich, z. B. die Begriffe, Schutzgeist, Dämon, Teufel, u. s. w.

Auf welche Weise aber auch immer der Verstand die Begriffe bilden mag, durch die Abstraktion oder durch die Zusammensetzung, so muß durchaus immer etwas als Stoff vorausgehen, woraus er sie bildet, und in dieser Rücksicht kann man also mit Recht sagen: alle unsere Begriffe sind erworben, und es giebt keine uns angebohrnen Begriffe.

Man

Man sieht also hier, wenn man die angebohrnen Begriffe leuguet, auf die Art und Weise ihrer Bildung. Fände aber wirklich statt, was wir oben bloß als möglich aufstellten, daß nämlich unsere Vorstellungsvermögen durch ihre Beschaffenheit, die uns freilich angebohren ist, etwas zu unsern Vorstellungen beitrügen, so daß also unsere Vorstellungen Merkmale enthielten, deren Grund in etwas uns Angebohrnen zu suchen sei, und man wollte nun angebohrne Begriffe solche nennen, deren Gegenstand etwas uns Angebohrnes ist, so würde es in dieser Bedeutung allerdings angebohrne Begriffe geben.

Was wir oben von den verschiedenen Arten des Bewußtseins, dem dunklen, klaren und deutlichen gesagt haben, gilt von dem Bewußtsein aller Vorstellungen überhaupt; es giebt dunkle, klare und deutliche Anschauungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Wir wollen aber die verschiedenen Begriffe in dieser Hinsicht ein wenig näher betrachten, weil sich dabei noch einige interessante Bemerkungen machen lassen.

Ein dunkler Begriff ist ein solcher, dessen ich mir nicht unmittelbar bewußt bin, dessen Dasein ich also erst durch seine Wirkungen erkenne. Es giebt Menschen, welche zweifelhaft sind, ob Heilige existiren, durch deren Anrufung Gott bestimmt werden könnte, uns Gutes zu thun; da sie sie aber doch für möglich halten, so meinen sie, man müßte den sichersten Weg einschlagen, und sich an sie wenden, als wenn man von ihrer Existenz völlig überzeugt wäre, denn, sagen sie sich selbst, sind sie nicht vorhanden, so schadet es nicht, daß wir zu ihnen gebetet haben, sind sie aber wirklich vorhanden, so kann uns unser Gebet ersprießlich sein. So sehr sie nun auch Ursache zu haben glauben, mit ihrer Klugheit zufrieden zu sein, so ist doch etwas in ihnen, was da hindert, daß sie ganz zufrieden sind, sie können dies aber nicht angeben. Wir wissen, die

Un=

Unzufriedenheit rührt daher, daß sie ihre innere Würde durch Lügenhaftigkeit herabsetzen; der Begriff der Lügenhaftigkeit und der Erniedrigung durch dieselbe sind dunkel in ihnen.

Ein Begriff heißt klar, wenn ich mir desselben unmittelbar bewußt bin, und ihn also von andern unterscheide; er heißt deutlich, wenn ich zugleich angeben kann, worin er sich von andern unterscheidet, wenn ich folglich auch seiner Merkmale mir unmittelbar bewußt bin. In einem deutlichen Begriff sind daher auch die Merkmale klare Vorstellungen. Wer Recht von Unrecht überhaupt unterscheidet, so daß er in einzelnen Fällen angiebt, ob eine Handlung recht oder unrecht sei, der hat klare Begriffe; wenn er aber zugleich angeben kann, was Recht und was Unrecht ist, welches die Merkmale von Recht und Unrecht sind, so hat er deutliche Begriffe.

Ist ein Begrif einfach, so kann er nur klar, aber nicht deutlich werden. Man kann z. B. den Begriff Einheit nie deutlich machen, weil er keine Merkmale enthält. Die Klarheit eines solchen einfachen Begriffs kann dadurch erhöhet werden, daß man ihm andere entgegengesetzte gegenüberstellt. So wird z. B. der Grad des Bewußtseins bei dem Begriffe Einheit erhöht, wenn ich ihm den Begriff Vielheit gegenüberstelle.

Die zusammengesetzten Begriffe können, da sie Merkmale enthalten, deutlich gemacht werden. Der Grund ihrer Undeutlichkeit ist nun entweder Schwäche des Bewußtseins der Merkmale oder Mangel an Ordnung, so daß das Bewußtsein der Merkmale unter einander sich schwächt; im letztern Falle heißen die Begriffe verworrene. Die Undeutlichkeit des Begriffs von Recht beim gemeinen Mann liegt gewiß mit in der Schwäche des Bewußtseins der Merkmale des Begriffs; es kann aber auch jemand über Recht manches gehört, gelesen und gedacht haben, und doch kann

sein

sein Begriff von Recht undeutlich sein, insofern er die erkannten Merkmale nicht gehörig geordnet und verbunden hat.

Man unterscheidet verschiedene Grade der Deutlichkeit. Deutlichkeit des ersten Grades findet statt, wenn man Merkmale des Begriffs angeben kann; vom zweiten Grade, wenn man Merkmale von Merkmalen angeben kann; vom dritten Grade, wenn man von den Merkmalen der Merkmale wiederum Merkmale erkennt u. s. w.

Das dies nur so weit fortgesetzt werden kann, bis man auf einfache Vorstellungen stößt, ist leicht einzusehen. — Wer es weiß, daß ein Dreieck eine Figur mit drei Seiten ist, der hat einen deutlichen Begriff vom ersten Grade; weiß er nächstdem, daß eine Figur eine von allen Seiten begränzte Fläche ist, so hat sein Begriff Deutlichkeit vom zweiten Grade u. s. w.

* Wird ein Begriff aus Merkmalen zusammengesetzt, so daß das Bewußtsein der Merkmale vor dem Bewußtsein des Begriffs selbst hergeht, so nennen wir die Deutlichkeit des Begriffs eine synthetische, weil der Begriff selbst durch die Verbindung der Merkmale entstanden ist. Wenn ich z. B. zu Jemanden sage: der Geometer nennt ein Viereck, in dem alle vier Seiten einander gleich sind und welches schiefe Winkel hat, eine Raute, so hat bei ihm der Begriff der Raute synthetische Deutlichkeit. — Ist aber der Begriff schon vorhanden und ich erhebe die in ihm dunkel gedachten Merkmale zum klaren Bewußtsein, welches durch Auflösung (Analysis) des Begriffs geschieht, so nennt man die Deutlichkeit desselben analytisch. Der gemeine Mann hat einen Begriff von Pflicht; er ist aber nicht vermögend, die Theilvorstellungen anzugeben, welche in demselben sich finden. Löse ich ihm nun den Begriff auf, so daß er sich bewußt wird, was er in demselben gedacht hat, so hat der Begriff für ihn analytische Deutlichkeit.

Un-

Unsere Begriffe entspringen entweder durch eine willkührliche Zusammensetzung von Merkmalen, oder sie werden in uns durch Anschauungen hervorgebracht; im ersten Fall heißen sie gemachte, im zweiten gegebene. So ist z. B. der Begriff eines Schutzgeistes ein gemachter, der Begriff eines Pferdes ein gegebener.

Bei den gemachten Begriffen findet synthetische, bei den gegebenen analytische Deutlichkeit statt, es gehen nämlich bei Herleitung der Begriffe aus gegebenen Vorstellungen die Operationen so schnell vor sich, daß wir uns weder der verschiedenen Akte selbst, noch des durch sie erhaltenen und verbundenen Mannigfaltigen klar bewußt werden.

Um einen gegebenen Begriff deutlich zu machen, muß man die einzelnen Fälle aufsuchen, wo man sich desselben bedient (den Begriff in concreto betrachten) ähnliche Fälle aufsuchen, wo der Begriff nicht gebraucht werden kann, über diese Fälle reflektiren, um Uebereinstimmung und Verschiedenheit zu finden, und dadurch die Theilvorstellung zum Bewußtsein zu bringen. Dies Verfahren, andern ihre dunkeln Begriffe deutlich zu machen, erfordert eine eigenthümliche Geschicklichkeit. Sokrates besaß sie in einem hohen Grade; er wußte durch Fragen über bestimmte Fälle den Antwortenden leicht dahin zu führen, daß er die von uns oben angezeigten Operationen vornahm, und so den vorhin dunkeln Begriff sich deutlich machte; daher pflegte er von sich zu sagen: Er thue für die geistigen Geburten, was seine Mutter (die eine Hebamme war) für die leiblichen thue. Auch führt diese Methode, dunkle Begriffe zu klaren und deutlichen zu erheben, von ihm den Namen der sokratischen.

Zur Deutlichkeit eines Begriffs vom ersten Grade wird ein Urtheil erfordert; z. B. wenn ich sage; ein Dreieck ist eine Figur mit drei Seiten, so ist dies ein Urtheil;

zur

zur Deutlichkeit vom zweiten Grade gehört ein einfacher Schluß; löst man z. B. das Merkmal Figur in den Begriff Dreieck auf, indem man sagt: eine Figur ist eine nach allen Seiten begrenzte Fläche, und will dies Merkmal nun den Dreieck beilegen, so entsteht der Schluß:

Eine Figur ist eine nach allen Seiten begrenzte Fläche;
Ein Dreieck ist eine Figur:

Also ist ein Dreieck eine nach allen Seiten begrenzte Fläche.

Daß zu der Deutlichkeit vom dritten und höhern Graden zusammengesetzte Schlüsse erforderlich sind, fällt in die Augen, und bedarf keiner weitern Auseinandersetzung.

In Rücksicht der Art, wie wir zu Begriffen kommen, theilt man dieselben in solche, die wir selbst hervorgebracht, und in solche, die uns andere durch Zeichen mitgetheilt haben.

Der Unterschied der Begriffe, ihrer Form, nicht dem Inhalte nach, gehört in die Logik. Eben so gehört der Unterschied der Begriffe ihrem Ursprung, ihrem Inhalt, und ihrer Anwendung nach, nicht in die Erfahrungsseelenlehre, sondern in eine Critik unsers Erkenntnißvermögens; die Erfahrungsseelenlehre kann bei den Begriffen (und dies gilt auch von den Urtheilen und Schlüssen, daher wir dies hier zugleich mit erinnern) bloß die empirischen Bedingnisse aufstellen, welche erforderlich sind, damit Begriffe gebildet werden und den möglichsten Grad der Vollkommenheit erreichen können.

Der Mensch würde bei der Eingeschränktheit seiner intellectuellen Kräfte unmöglich Ordnung in seine Erkennt-

kenntnisse bringen, dieselben aufbewahren und sich zueigen machen können, wenn die zu erkennenden Gegenstände trotz aller ihrer Verschiedenheit nicht in gewissen Merkmalen übereinstimmten, welche man also im Bewußtsein von ihnen trennen und zu allgemeinen Begriffen verbinden könnte. Um meinen Lesern das Gesagte deutlich zu machen, darf ich sie nur auf unsere Erkenntniß der drei Reiche der Natur verweisen; wie wäre es möglich, Erkenntnisse von der unendlichen Anzahl der natürlichen Körper, die sich auf der Erde finden, zu erhalten, wenn sich diese nicht in Reiche, Klassen, Ordnungen, Geschlechter, Gattungen, Arten, u. s. w. eintheilen ließen, diese Reiche, Klassen, Ordnungen, Geschlechter, Gattungen, Arten sind aber nichts anders, als abgezogene Begriffe.

Ferner sind deutliche Erkenntnisse ohne Begriffe nicht möglich; denn die Begriffe sind Theilvorstellungen von Gegenständen, die von denselben folglich als Merkmale ausgesagt werden.

Von den Urtheilen.

Daß in einem Urtheile mehrere Vorstellungen ausdrücklich gegeben sind, fällt in die Augen; und dadurch unterscheidet es sich von den einzelnen Vorstellungen (Anschauungen und Begriffen). Da aber das Urtheil selbst eine Vorstellung ist, so müssen die in demselben gegebenen Vorstellungen zu einer Einheit verbunden, nicht bloß aneinander gereihet sein. Cajus und krank sind zwar zwei Vorstellungen, aber sie machen kein Urtheil, weil sie nicht zur Einheit verbunden sind. Aber: Cajus ist krank; ist ein Urtheil, weil diese Verbin-

dung

dung zwischen Cajus und krank durch das Bindewort ist statt findet.

Diese Verknüpfung geschieht durch den Verstand und ist sehr von der Association vermittelst der Einbildungskraft unterschieden. Der Unterschied wird dadurch leicht wahrgenommen, daß die Verbindung der Einbildungskraft nach Associationsgesetzen oder nach Willkühr, als zufällig betrachtet werden muß, in so fern nämlich bei verschiedenen Menschen verschiedene Partialvorstellungen zusammen im Bewußtsein gewesen sein können und sich also auch verschieden reproduciren; dahingegen das Urtheil diese Verknüpfung als allgemeingültig aussagt. Der eine verbindet mit der Vorstellung des Lutherschen Catechismus die Schläge, die er bekommen, weil es ihm schwer fiel, denselben auswendig zu lernen; der andere denkt an den Unterschied der Geistesbildung der deutscheu Nation zu der Zeit, als Luther den Catechismus schrieb, und zu unsern Zeiten.

So wie wir unsere ersten Begriffe aus der sinnlichen Wahrnehmung erhalten, so bilden wir auch unsere ersten Urtheile aus den sinnlichen Vorstellungen. Ehe der Verstand aus den gegebenen Anschauungen Urtheile bildet, muß er über die zum Urtheile zu verbindenden Vorstellungen reflektiren, d. h. sie im Bewußtsein vergleichen, um herauszubringen, ob und in wie fern eine solche Verbindung möglich sey. Diese Reflexion geschieht nach gewissen Formen, die in der Beschaffenheit unsers Reflexionsvermögens gegründet sind, und die man in Begriffen darstellen kann, welche man mit dem Namen der Reflexionsbegriffe belegt.

Ihre Aufsuchung gehört nicht hieher, sondern in die Critik unsers Erkenntnißvermögens; hier genügt uns, zu sagen, daß unsere Reflexion nach gewissen Begriffen geschieht,

die als Grund und Folge verbundenen Urtheile selbst. Man nennt das erstere einen Schluß in subjectiver und das andere einen Schluß in objecivter Bedeutung.

Wird ein Urtheil unmittelbar aus dem andern abgeleitet, so daß nur zwei Urtheile zusammen verbunden sind, so heißt der Schluß ein unmittelbarer oder ein Verstandesschluß z. B. Alle Menschen sind sterblich, also ist auch ein einzelner Mensch sterblich.

Die mittelbaren Schlüsse, d. h. diejenigen, in welchen mehrere Urtheile vorausgehen müssen, um aus ihnen ein neues Urtheil abzuleiten, sind von doppelter Art: entweder Vernunftschlüsse (ratiocinia) oder Schlüsse der Urtheilskraft.

In einem Vernunftschluß wird aus einer allgemeinen Regel, vermittelst anderer Urtheile, ein Urtheil abgeleitet, welches unter ihm steht und also in dieser Hinsicht ein besonderes Urtheil genannt werden kann; so ist z. B. in dem Vernunftschlusse:

Alle Menschen sind sterblich,
Cajus ist ein Mensch,

Also ist Cajus sterblich;

das Urtheil: Alle Menschen sind sterblich, die allgemeine Regel, aus welcher vermittelst des Urtheils: Cajus ist ein Mensch, das besondere Urtheil: Cajus ist sterblich, abgeleitet worden. — Finden sich in einem solchen Vernunftschlusse mehrere vermittelnde Urtheile, so heißt er ein Kettenschluß. z. B.

Alle endliche Wesen sind sterblich,
Alle Menschen sind endliche Wesen,
Alle Negern sind Menschen,

Also sind Alle Negern sterblich.

Bei den Schlüssen der Urtheilskraft leitet man aus dem Besondern Allgemeines ab. Sie sind von doppelter Art, man schließt nämlich entweder der Induction oder der Analogie nach. Man schließt der Induction nach, wenn man das, was vielen Dingen einer Gattung zukommt, auf die ganze Gattung ausdehnt; dies ist z. B. der Fall, wenn man daraus, daß das Queckfilber, welches man mit Säuren in Verbindung brachte, roth gefärbt wurde, den allgemeinen Satz herleitet, daß das Queckfilber überhaupt diese Eigenschaft habe. Man schließt der Analogie nach, wenn man von der Uebereinstimmung zweier Dinge in mehreren Stücken ableitet, daß sie auch in den übrigen Merkmalen übereinstimmen. So schließt der Arzt am Krankenbette, wenn der vor ihm liegende Kranke mit einem andern von ihm behandelten in mehreren Umständen der Krankheit übereinstimmt, er werde auch darin mit ihm übereinstimmen, daß die gleichen Arzneimittel gleiche Wirkungen hervorbringen.

Eine nähere Betrachtung dieser drei Arten von Schlüssen gehört in die Logik; wir wollen hier nur noch Folgendes hinzusetzen. Die Verstandesschlüsse entspringen durch eine bloße Auflösung (Analysis) des Grundes, und der Schlußsatz ergiebt sich den allgemeinen Gesetzen des Denkens gemäß. Die Vernunftschlüsse erfordern eine Unterordnung (Subsumtion) durch die Urtheilskraft, indem das vermittelnde Urtheil den ersten Grund und den Schlußsatz zusammen verbindet. Die Schlüsse der Urtheilskraft entspringen durch die reflectirende Urtheilskraft;

bei

bei denen der Induction nach strebt sie eine allgemeine Regel aufzustellen, und bei denen der Analogie nach, einen Gattungsbegriff (der als Begriff auch Allgemeinheit hat) zu Stande zu bringen; sie reflectirt also in beiden Fällen, um aus dem Besondern das Allgemeine herauszuheben.

Von dem Verbinden gleichartiger Erkenntnisse zu einer Wissenschaft.

Außer der Verbindung, welche der Verstand selbstthätig vornimmt, um einzelne Gedanken, Begriffe, Urtheile oder Schlüsse zu bilden, zeigt er sich auch noch darin thätig, daß er mannigfaltige Erkenntnisse nach der Idee eines Ganzen ordnet, und sie so zu einem System verbindet. Eine solche systematische Erkenntniß nennen wir Wissenschaft. Der Wissenschaft stehen die fragmentarischen oder rhapsodistischen Erkenntnisse entgegen, welche ohne Wahl und Ordnung bloß zufällig zusammengebracht worden sind. Dieses Verknüpfen geschieht vermittelst des Verstandes durch Begriffe, in so fern man von der Idee eines Ganzen bei gleichartigen Erkenntnissen ausgeht, und diese nun als Theile im Verhältniß untereinander und zum Ganzen als Glieder bestimmt. So theilt Linnée die verschiedenen Producte des Pflanzenreichs nach ihren Befruchtungswerkzeugen ein, und ordnet darnach die Ordnungen, Geschlechter, Gattungen, Arten, u. s. w.

Der größte Theil unserer Erkenntnisse ist anfänglich fragmentarisch, und wir streben erst nachher, sie systematisch oder wissenschaftlich zu machen.

Sind die Erkenntnisse von der Art, daß man sie aus Gründen abzuleiten strebt, so daß sie nicht bloß verstanden, sondern auch begriffen werden sollen, so muß die Anordnung derselben auch nicht bloß auf Zusammenstellung nach Aehnlichkeit durch Begriffe beruhen; sondern man muß sie in den Zusammenhang der Verbindung als Grund und Folge bringen. So ist z. B. das Streben der Aerzte bei Errichtung eines Systems ihrer Erkenntnisse auf diesem höhern Zweck gerichtet.

Allgemeine Betrachtung über den Verstand überhaupt in Beziehung auf die Sinnlichkeit.

Aus dem Vorhergehenden wird sich ergeben, daß das Geschäft des Verstandes überhaupt darin besteht, Mannigfaltiges zu einer Einheit im Bewußtsein zu verknüpfen; daher man ihn auch das Vermögen der Synthesis nennen kann. Durch diese Verbindung zur Einheit im Bewußtsein, unterscheidet er sich von der Einbildungskraft, welche zwar auch das Mannigfaltige der Anschauung als zusammenhängend, als ein Ganzes darlegt, aber nicht zu einer Einheit des Bewußtseins verknüpft. Allerdings hängt die Einbildungskraft die mannigfaltigen Theile eines Hauses zu einer ganzen Anschauung zusammen; allein der Verstand denkt sich dies Haus erst als einen Gegenstand. — Der Thätigkeit der Einbildungskraft beim Comprehendiren (Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung) geht der Sinneneindruck vorher, welcher auf Empfänglichkeit beruht, und wobei wir uns leidend verhalten; der Verknüpfung des Verstandes geht Reflexion vorher; wir müssen das, was verknüpft wer-

werden soll, im Bewußtsein zusammenhalten, durchlaufen und vergleichen, und dies ist Thätigkeit; darum geben wir auch dem Verstande Selbstthätigkeit, weil seine Produkte auf der ihm eigenen Thätigkeit der Reflexion beruhen, dahingegen die Thätigkeit der Einbildungskraft auf den Sinneneindruck, also auf etwas Leidentlichen beruht.

Zur Erkenntniß eines Gegenstandes gehört zweierlei, ein Begriff und eine Anschauung; ein Begriff, ohne eine mögliche Anschauung ist leer, d. h. wir wissen nicht, ob ihm ein Gegenstand zukommt oder nicht, denn nur vermittelst einer Anschauung wird ein Begriff auf einen Gegenstand bezogen. Eine Anschauung allein aber giebt auch keine Erkenntniß, denn das Mannigfaltige in ihr muß auf die Einheit eines Objekts bezogen werden; Einheit aber des Mannigfaltigen ist ohne Verbindung durch den Verstand nicht möglich; ferner lernen wir die Anschauung nur dadurch erst verstehen, daß wir Merkmale von ihr aussagen, d. h. sie unter Begriffe bringen.

Die Sinnlichkeit oder das Anschauungsvermögen kann für sich allein bestehen; der Verstand aber, wenigstens der menschliche, kann seine Functionen der Verknüpfung (Synthesis) nicht verrichten, wenn ihm nicht anderweitig zur Verknüpfung schicklicher Stoff (Mannigfaltiges) gegeben wird; die Sinnlichkeit kann aber doch allein keine Erkenntniß erzeugen, weil diese Beziehung der Anschauung auf Etwas von ihr Verschiedenem geht. Dieses von ihr Verschiedene ist nämlich die objektive Einheit, welche der Verstand durch seine Synthesis hervorbringt. Die Einbildungskraft arbeitet dem Verstande durch die Comprehension vor.

Man nennt die Sinnlichkeit (das Anschauungsvermögen) das untere, den Verstand das obere Erkenntnißvermögen; dies geschieht deshalb, weil wir die Sinn-

lichkeit mit den andern lebenden Wesen (Thieren) gemein haben, hingegen uns allein Verstand zuschreiben. Da der Umstand, daß wir den Thieren Verstand absprechen, manchen meiner Leser begierig machen möchte, die Gründe dieser Behauptung zu erfahren, so will ich sie ganz kurz hersetzen.

Wir nehmen an den Thieren Erscheinungen wahr, die bei uns mit Vorstellungen verknüpft sind, und die wir uns auch durchaus nicht anders erklären können; darum legen wir den Thieren Vorstellungen und folglich zugleich Vorstellungsvermögen bei. Wir finden z. B. bei den Thieren körperliche Organe, (Augen, Ohren u. s. w.) welche bei uns das Mittel sind, wodurch wir Vorstellungen von der Außenwelt erhalten, wir schließen daher der Analogie nach, daß die Thiere gleichfalls Vorstellungen von den äußern Dingen haben; wir legen ihnen einen äußern Sinn bei. — Da der äußere Sinn ohne den innern gar nicht bestehen kann, in so fern die durch äußere Einwirkung in der Seele hervorgebrachten Veränderungen erst innerlich wahrgenommen werden müssen, um Anschauungen zu erhalten, so können wir auch den Thieren den innern Sinn nicht absprechen. Die Bewegungen der Pferde und Jagdhunde im Schlafe, die denen vollkommen ähnlich sind, wenn sie wachend in dem Zustande des Wahrnehmens sich befinden, lassen uns schließen, daß sie träumen, und daher schreiben wir ihnen Einbildungskraft zu; ob diese bloß reproductiv oder auch productiv sei, läßt sich nicht ausmachen. Daß Thiere Gedächtniß haben, ergiebt sich aus unbezweifelten Thatsachen, die ich hier anzuführen für überflüssig halte. — Eben so kommt den Thieren unstreitig ein Vermögen zu, Aehnlichkeiten (Uebereinstimmungen) und Unterschiede wahrzunehmen. Man kann Hunde, Pferde, Elephanten und andere

dere Thiere abrichten, Geldstücke aus einer Menge anderer Dinge herauszusuchen.

Jetzt entsteht nun die Frage: Giebt es auch Erscheinungen bei den Thieren, welche uns berechtigen, ihnen Verstand beizulegen? Die Beantwortung dieser Frage hat große Schwierigkeiten und wird, der Natur der Sache nach, nie vollkommen beantwortet werden können. Zwei Gründe giebt es, welche uns vorzüglich bestimmen, den Thieren Verstand abzusprechen; der eine ist ein Gesetz, das die Vernunft sich selbst bei ihren Untersuchungen vorschreibt, nämlich die Erklärungsgründe nicht ohne Noth zu vervielfältigen, (Gesetz der Sparsamkeit) und der andere sind Erscheinungen bei den Thieren, welche sich mit einem Verstande, wie der unsrige ist, durchaus nicht vereinigen lassen; wir werden nämlich an uns selbst gewahr, daß die ersten Aeußerungen unseres Verstandes schwach und unvollkommen sind, und daß wir nach und nach in der Entwickelung dieser Kraft und in der Vervollkommnung des Gebrauchs derselben immer weiter fortschreiten, dies mag nun durch eigene Uebung und Selbstbildung, oder durch Erziehung und Unterricht geschehen. Finden wir also auch Erscheinungen bei Thieren, welche sich schwer oder vielleicht gar nicht, durch Einbildungskraft und Instinkt erklären lassen, so hält uns einerseits das oben angeführte Gesetz der Sparsamkeit ab, zum Verstande als Erklärungsgrund unsere Zuflucht zu nehmen, und treibt uns vielmehr an, alles durch Einbildungskraft und Instinkt zu erklären zu versuchen, und wenn dies letztere uns nicht befriedigend gelingen sollte, es auf Rechnung der Eingeschränktheit unserer Erkenntniß zu schreiben; und dies um so mehr, da wir selbst bei den Aeußerungen der Thiere, welche Verstand zu verrathen scheinen, doch durchaus keine Vervollkommnung dieser Seelenkraft wahrnehmen, was bei uns ein charakteristisches Kennzeichen der-

selben ist. Rechnen wir nun noch hinzu, daß wir bei den Thieren durchaus keine Bezeichnung, also auch keine für abstrakte Vorstellungen wahrnehmen; ohne Bezeichnung aber der Gebrauch unseres Verstandes entweder gar nicht bestehen, oder derselbe sich nicht entwickeln könnte und wenigstens auf einer sehr niedrigen Stufe stehen bleiben müßte; so läßt sich erklären, warum wir den Thieren Verstand absprechen. Man kann die aufgestellten Gründe freilich für nichts weniger als für strengbeweisend halten, allein sie sind doch hinreichend, einer Behauptung im Fürwahrhalten den Ausschlag zu geben. Nimmt man an, das Thier habe Verstand, so muß man wiederum zugestehen, daß er von anderer Beschaffenheit, als der unsrige sein müsse, weil ihm das Kennzeichen der Perfectibilität mangelt; und darum gehen auch diejenigen, welche dem Thiere mehr als Sinnlichkeit beilegen, ihm nicht sowohl Verstand selbst, als ein Analogon des Verstandes. Ein Verstand aber, welcher nicht der unsrige, sondern wesentlich von ihm verschieden ist, ist für uns nicht erkennbar, sondern eigentlich ein leerer Begriff.

Aus diesem Grunde schreiben wir nun auch das Vermögen, Aehnlichkeiten und Unterschiede wahrzunehmen, welches den Thieren offenbar zukommt, nicht dem thätigen Reflexionsvermögen zum Behuf des Verstandes, wie dies beim Menschen statt findet, zu; sondern wir nennen diese Vermögen sinnlich, und geben den Thieren sinnlichen Witz (Vermögen, Aehnlichkeit aufzufinden) und sinnliches Unterscheidungsvermögen.

Vergleicht man die Sinnlichkeit und den Verstand in Rücksicht ihres Umfangs, so ist die Sinnlichkeit, wenigstens dem Stoffe nach, an die Sinnenwelt gebunden und dadurch eingeschränkt, da hingegen das Denken sich über die Sinnenwelt emporschwingen kann; wobei man aber frei=

freilich nicht vergessen muß, daß Denken noch kein Erkennen ist, und daß also das Denken, wenn es Erkennen werden soll, dem zweiten dazu gehörigen Erforderniß, der Anschauung halber, auch an die Sinnenwelt gebunden ist.

Stufenleiter unserer Vorstellungen dem Grade der Vollkommenheit nach in Beziehung auf Erkenntniß.

1. Vorstellen (repraesentare) kann nicht weiter erklärt werden, denn wenn man es erklären wollte, so würde dies doch wiederum durch Vorstellungen geschehen müssen.

2. Wahrnehmen (percipere) einer Vorstellung sich unmittelbar bewußt werden. Alle dunkle Vorstellungen also, deren wir uns nur mittelbar, vermittelst eines Schlusses bewußt werden, gehören nicht in die Klasse der Wahrnehmungen. Das Wahrnehmen einer Vorstellung, welche durch den Sinn gegeben wird, heißt Auffassen (apprehendere).

3. Kennen (noscere), einen Gegenstand so wahrnehmen, daß man ihn von andern unterscheiden kann. So sagt man: der Hund kennt seinen Herrn, das Pferd kennt seinen Stall u. s. w.

4. Erkennen (cognoscere) die Wahrnehmung eines Gegenstandes auf ein Objekt beziehen; dies geschieht vermittelst des Verstandes, welcher die durch den Sinn gegebene Anschauung zur objectiven Einheit verbindet.

5. Verstehen (intelligere), etwas durch seine Merkmale, also durch Begriffe erkennen. Derjenige, welcher zum erstenmale einen Telegraphen sieht, ohne je etwas davon gehört zu haben, hat eine Anschauung von diesem Instrumente, und sein Verstand verbindet auch das Mannigfaltige derselben zur Einheit des Objekts. Allein noch versteht er nicht, was das Ding sein soll; soll er es verstehen lernen, so muß man ihm einzelne Merkmale des Instrumentes herausheben.

6. Einsehen (perspicere), etwas aus Gründen erkennen; es sieht jemand die Structur des Telegraphen ein, wenn er die Gründe kennt, warum es so und nicht anders gebauet worden ist.

7. Begreifen (comprehendere) etwas aus Prinzipien (Gründen) hinreichend einsehen; entweder hinreichend in gewisser, oder in aller Absicht. Dies letztere können wir nicht. —

Vorstellen, Wahrnehmen und Kennen kommt auch den Thieren zu. — Erkennen und Verstehen erfordert Verstand; — Einsehen und Begreifen Vernunft.

Von dem Verstandesgebrauche.

Der Verstandesgebrauch ist entweder der gemeine oder der gelehrte. Der erste findet in gegebenen Fällen (in concreto) statt, ohne daß man sich der Regeln desselben abgesondert (in abstracto) bewußt ist; beim andern geschehen die Functionen des Verstandes nach Regeln, deren man sich dunkel oder klar bewußt ist. — Der gemeine

meine Verstandesgebrauch ist also der Sache nach mit dem gelehrten übereinstimmend, sie unterscheiden sich bloß in Rücksicht der Erkenntniß der Gesetze, welche der Verstand befolgt. Wenn der gemeine Mann richtig schließt, so geschieht dies nach eben den Gesetzen, welche der Gelehrte in diesem Falle befolgt, nur kennt der gemeine Mann diese Gesetze nicht, wie der Gelehrte.

Der gemeine Verstand sowohl als der gelehrte, können gegen die Gesetze des Denkens fehlen, und so Irrthum erzeugen; nur wird dieser Irrthum sich leichter bei dem letztern entdecken, als bei dem erstern, und wird auch bei diesem überhaupt nicht so leicht, als bei jenem statt finden. Es ist ganz genau dasselbe Verhältniß, wie zwischen zwei Personen, die eine und dieselbe Sprache reden, wovon der eine sie aber bloß durch Uebung, der andere hingegen nach Regeln erlernt hat.

Man muß daher nicht glauben, der gemeine Verstand sei vorzugsweise der gesunde; obgleich es auch allerdings sich zutragen kann, daß der gelehrte Verstand bei höhern Speculationnen gerade durch die Abstractionen, in welche er sich einläßt, von der Bahn der Wahrheit abgeleitet werden kann.

Ferner theilt man den Verstandesgebrauch in den theoretischen und practischen. Er heißt theoretisch, wenn man allgemeine Regeln zu erläutern, oder zu begründen bemüht ist; hier zeigt sich die Vernunft und die subsumirende Urtheilskraft vorzüglich thätig. Er heißt practisch, in so fern er von allgemeinen Regeln, dunkel oder deutlich gedacht, Anwendung auf einzelne Fälle macht. Hier zeigt sich die reflectirende Urtheilskraft. Der Arzt heißt theoretisch, in so fern er die Vorschriften der Heilkunde deutlich zu machen und zu begründen bemüht ist; er wird hingegen practisch genannt, wenn er von den

auf-

aufgestellten Regeln der Heilkunde bei vorkommenden Fällen am Krankenbette Gebrauch macht. — Von dem theoretischen Verstandesgebrauche unterscheidet man noch den speculativen, welche beide zu einer Klasse gehören; man nennt den theoretischen Verstandesgebrauch dann speculativ, wenn von seinen Sätzen in dem Felde der gewöhnlichen Erfahrung kein möglicher Gebrauch abzusehen ist.

Von der Ausbildung und Vervollkommnung des Verstandes in weiterer Bedeutung.

Verstand und Vernunft können belehrt und mit Begriffen bereichert werden, die Urtheilskraft hingegen kann nicht belehrt werden; denn was ihr zur Belehrung gegeben werden kann, sind nichts als allgemeine Regeln, und da ist sie immer wiederum selbst erforderlich, um von diesen Regeln richtigen Gebrauch zu machen. Bei ihr findet also nur Uebung statt, sie selbst muß uns angebohren sein, darum belegt sie auch der Deutsche sehr schicklich mit dem Namen des Mutterwitzes.

In dem ersten Jahre des Lebens hat das Kind nur Anschauungen des Sinnes und, wie man aus den Träumen desselben sieht, Bilder der Einbildungskraft. Sobald es sprechen lernt, bekommt es Zeichen für allgemeine Vorstellungen, es lernt Begriffe bilden und später sich von seinen Vorstellungen unterscheiden und sich (mit Ich) bezeichnen. Auf der Entwickelung der Sinnesfähigkeiten folgen also die der Einbildungskraft, und des Verstandes.

Dann

Dann folgt die Entwickelung und Ausbildung der Vernunft; sie tritt ein, sobald das Kind nicht bloß fragt: was ist das?, sondern, warum ist das so? wie geht das zu? sobald es wissen will, wer da donnert und wie er es macht; und wann es sein Spielzeug zerbricht, um das Innere desselben zu sehen und zu erfahren, wie es zugehe, daß die Lämmerchen tanzen und der Schäfer dazu spielt. Was nun die Urtheilskraft betrifft, so äußert sie sich zwar schon in sehr früher Zeit, gleich nach dem Verstande, allein zu ihrer Reife gelangt sie weit später, als die übrigen Erkenntnißkräfte, und ihre vollkommene Ausbildung fällt gegen das dreißigste Jahr. Nach dem Grade der Ausbildung für das bürgerliche Leben im Großen und Allgemeinen bestimmt sich die Zeit der Volljährigkeit und Minderjährigkeit (Majorennität und Minorennität), die von den positiven Gesetzen, um Verwirrung zu vermeiden, auf Jahre bestimmt ist. Fürstenkinder werden, den positiven Gesetzen gemäß, gewöhnlich früher majorenn, als die Unterthanen (um vormundschaftliche Regierung so viel als möglich zu vermeiden), obgleich gewöhnlich viel Umstände vorhanden sind, die da machen, daß sie wirklich länger minorenn bleiben.

Von der Wahrheit, als dem Endzweck des Erkenntnißvermögens, und dem Irrthum, welcher ihr entgegengesetzt ist.

Das Streben unsers Erkentnißvermögens ist auf Wahrheit gerichtet. Es entsteht also zuvörderst die Frage: Was ist Wahrheit? Wem ist es wohl unbekannt, daß

daß diese Frage von jeher den Philosophen viele Mühe gemacht hat? Will man sich mit einer Namenerklärung: Wahrheit ist die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit dem Gegenstande, begnügen, so hat diese freilich keine Schwierigkeit, allein wenn man auch die Existenz von uns verschiedener Gegenstände zugesteht, deren Beweis allerdings nicht in die empirische Psychologie gehört, so ist es uns bei Untersuchung der Wahrheit nicht um eine Namenerklärung derselben zu thun; man will eine Sacherklärung haben, d. h. man will wissen, woran man erkennt, ob eine Vorstellung mit dem Gegenstande übereinstimmt, oder nicht. Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung erkenne ich durch Vergleichung. Ich kann aber nur dasjenige, was in meinem Bewußtsein sich findet, vergleichen; da nun bei der Wahrheit meine Vorstellung, die in mir sich findet, mit dem Gegenstande, der als außer mir betrachtet wird, verglichen werden soll, so springt in die Augen, daß diese Vergleichung unmöglich ist.

Also giebt es gar keine Kennzeichen der Wahrheit? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einige Sätze voranschicken. Jedermann wird zugestehen, daß man, um wahre Erkenntnisse zu haben, Vorstellungen haben müsse, denn ohne Vorstellungen sind gar keine Erkenntnisse vorhanden. Diese Vorstellungen werden sodann bei Untersuchung ihrer Wahrheit oder Falschheit in Beziehung auf die durch sie vorgestellten Gegenstände betrachtet. Die Vorstellungen, als solche, setzen aber ein Vorstellungsvermögen voraus, wodurch wir dieselben erhalten. Dies Vorstellungsvermögen, ist gewissen Gesetzen und Bedingungen unterworfen, nach welchen es seine Functionen verrichtet, eine Vorstellung nun, welche diesen Gesetzen und Bedingungen nicht gemäß wäre, würde nicht einmal eine richtige Vorstellung, vielweniger die richtige Vorstellung eines Gegenstandes sein. Der Untersuchung

also, ob meine Vorstellung mit dem Gegenstande übereinstimmt, muß eine andere, als nothwendige Bedingung, vorausgehen, nämlich ob meine Vorstellung den Gesetzen meines Vorstellungsvermögens gemäß ist. Diese Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Gesetzen des Vorstellungsvermögens nennen wir die formale Wahrheit derselben, weil sie die Vorstellungen als Vorstellungen d. h. ihrer Form nach angeht, und wir unterscheiden von ihr die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande, welchen wir materiale Wahrheit nennen. Die formale Wahrheit ist also die nothwendige Bedingung der materialen Wahrheit, in so fern die letztere ohne die erstere durchaus nicht statt haben kann. Die Vorstellung viereckiger Zirkel kann unmöglich material wahr sein, mit einem Gegenstande übereinstimmen, weil die Vorstellung selbst, als Vorstellung, den Denkgesetzen zuwider ist, indem ich die beiden widersprechenden Vorstellungen viereckig und Zirkel nicht zusammen verbinden kann. Es würde daher thöricht sein, Untersuchungen über die materiale Wahrheit der Vorstellung viereckiger Zirkel aufzustellen. Man sieht aber ebenfalls leicht ein, daß die formale Wahrheit der Vorstellung durchaus noch nichts für die materiale Wahrheit derselben beweist; es kann allerdings eine Vorstellung den Vorstellungsgesetzen gemäß sein, ohne daß sie mit dem Gegenstande übereinstimmt. Unsere Untersuchungen über Wahrheit werden also beide Arten derselben betreffen müssen.

Was nun die formale Wahrheit betrifft, so kann man bei ihr mehrere Unterschiede aufstellen. Sind die Vorstellungen, deren formale Wahrheit untersucht wird, Gedanken, so heißt die formale Wahrheit derselben logisch; sie ist die Uebereinstimmung der Gedanken mit den Gesetzen des Verstandes oder den Denkgesetzen. Die Lehre von den Kennzeichen der logischen Wahrheit gehört in

die

die reine allgemeine Logik. Sind die Vorstellungen Anschauungen, so wird die Uebereinstimmung derselben mit den Bedingungen des Anschauungsvermögens, formale ästhetische Wahrheit genant werden können; dahin gehört z. B. daß alle äußere Gegenstände räumlich angeschaut werden müssen, und daß die Anschauung eines äußern Gegenstandes, welche demselben keinen Ort bestimmte, wo also der Gegenstand nirgends wäre, formal falsch ist. Die Darstellung der Kennzeichen der formalen ästhetischen Wahrheit würde in eine reine Aesthetik gehören, d. h. in eine Wissenschaft, welche die Gesetze des Anschauens vorträgt, so wie die reine Logik, die Gesetze des Denkens aufstellt. Eine solche reine Aesthetik haben wir noch nicht. *) — Endlich kann man noch Anschauung und Gedanken zu einer Erkenntniß verbunden betrachten, und also untersuchen, ob eine gegebene Erkenntniß den Gesetzen einer möglichen Erfahrung gemäß sei oder nicht; diese Wahrheit würde man transscendentale Wahrheit nennen. Zu den Gesetzen dieser Wahrheit gehören z. B. folgende Sätze: Alles, was geschieht, hat eine Ursache; ferner: In der Sinnenwelt ist Wirkung und Gegenwirkung gleich groß. — Die Gesetze und Bedingungen der transscendentalen Wahrheit gehören in die Critik des Erkenntnißvermögens oder in die Transscendentalphilosophie.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß es für die formale Wahrheit in den von uns aufgestellten drei Fällen, allgemeine Kennzeichen giebt; in so fern nämlich die Vorstellungsvermögen, welche dabei ins Spiel gesetzt werden, gewissen allgemeinen Gesetzen, die zu ihrem Wesen gehören, unterworfen sind. Die materiale Wahrheit kann keine solche

*) Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß Aesthetik hier nicht Geschmackslehre heißt

solche allgemeine Kriterien haben, weil ein allgemeines Kennzeichen der materialen Wahrheit einen Widerspruch in sich schließt; denn als ein allgemeines Kennzeichen müßte es für alle wahren Erkenntnisse passen, und also von allem Unterschiede der erkannten Gegenstände abstrahiren; als Kennzeichen der materialen Wahrheit aber, soll es von der Uebereinstimmung einer Erkenntniß nicht mit einem Gegenstande überhaupt, sondern mit einem bestimmten Gegenstande sprechen, und also müßte das Kennzeichen jedem Gegenstande eigenthümlich seiu, wodurch also ein offenbarer Widerspruch entsteht.

Wenn es aber auch kein allgemeines Kennzeichen der materialen Wahrheit geben kann, giebt es denn gar keine Regeln, um unsere Erkenntnisse in dieser Rücksicht zu prüfen?

Den wahren Erkenntnissen werden die falschen entgegensetzt. Eine falsche Erkenntniß, welche man für wahr hält, wird ein Irrthum genannt. Hieraus ergiebt sich, daß nicht jede falsche Erkenntniß ein Irrthum ist; weiß jemand, daß seine Erkenntniß von einem Gegenstande falsch ist, so ist er nicht im Irrthume, ob er gleich auch nicht im Besitz der wahren Erkenntniß ist.

Irrthum findet statt, wenn ich von einem Gegenstande etwas aussage, was ihm nicht zukommt: Irren setzt also urtheilen voraus.

Der Verstand muß, den ihm beiwohnenden Gesetzen gemäß, nach Gründen urtheilen; es muß also auch Gründe des Irrthums geben. Der Grund des Irrthums wird Schein genannt. Zum Irrthum verleiten heißt täuschen. Man unterscheidet einen doppelten Schein, Betrug, wenn der Irrthum ver-

schwindet, sobald man seinen Grund aufdeckt, Illusion, wenn er demungeachtet bleibt.

Wir haben oben, als von den Anklagen gegen die Sinnlichkeit die Rede war, von dem Betruge und der Illusion durch die Sinne Beispiele aufgestellt.

So wie man nun die Wahrheit in die formale und materiale unterschied, so ist auch der Irrthum und der Schein entweder formal oder material. Die formale Wahrheit war entweder logisch, oder ästhetisch, oder transscendental; so findet nun logischer Irrthum statt, wenn man den Gesetzen des Verstandes zuwider urtheilt; dies ist z. B. der Fall, wenn man widersprechende Merkmale zu Begriffen verbindet (viereckiger Zirkel), oder wenn man Fehlschlüsse macht u. s. w., ästhetischer Irrthum ist vorhanden, wenn durch das Urtheil die Gesetze der Anschauung überschritten werden, z. B. wenn man von der Seele, welche nur Gegenstand des innern Sinnes ist, etwas Räumliches bestimmen will, (wo sie sich befindet), da doch der Raum nur den äußern Anschauungen zukommt; transscendentaler Irrthum findet sich, wenn gegen die Gesetze einer möglichen Erkenntniß überhaupt gesündigt wird, z. B. wenn man Begriffe, die bloß zum Leitfaden bei Erweiterung unserer Erkenntnisse dienen sollen, für Erkenntnisse von Gegenständen selbst hält. — Die Betrachtung der logischen Irrthümer gehört in die Logik, der ästhetischen in die Aesthetik (Anschauungslehre) von welcher wir oben geredet haben, und die man mit der Geschmackslehre nicht verwechseln muß; der transscendentalen, in die Transscendentalphilosophie; es ist aber nicht hinreichend, daß die Irrthümer angeführt, es muß auch der Schein, der dazu verleitete, aufgedeckt werden. Nennt man nun die Wissenschaft, den erregten Schein aufzudecken, Dialektik,

lektik, so giebt es in Beziehung auf den formalen Irrthum eine dreifache Dialektik, eine logische, ästhetische und transscendentale.

Der formale Irrthum entspringt theils aus Unwissenheit, in so fern man die Gesetze und Bedingungen unserer Vorstellungen und Erkenntnisse und die Sphäre ihres Gebrauchs nicht kennt, theils aus Uebereilung oder dem Hange, über Gegenstände bestimmt zu urtheilen.

Was nun den materialen Irrthum betrifft, so kann der Schein, welcher zu demselben verleitet, auf mancherlei Weise erzeugt werden. 1. Durch die Sinne. Man nennt diesen Schein Sinnentrug oder Blendwerk der Sinne. Er ist von doppelter Art, entweder Schein des äußern oder des innern Sinnes. Zu dem ersten gehört z. B. wenn man einen viereckigen Thurm in der Ferne für rund hält, wenn man die Sterne in Gedanken an die innere Wölbung einer holen Kugel versetzt; zu dem andern, wenn man sich durch eine übernatürliche Kraft inspirirt glaubt, oder wenn man Furcht für die ältern Folgen einer bösen Handlung für Reue über die böse That selbst hält. 2. Durch die Einbildungskraft, z. B. wenn sie unter die Anschauungen durch den Sinn ihre Producte mischt. 3. Durch die Unvollkommenheit des Gedächtnisses, wenn es falsch oder undeutlich und dunkel reproducirt; 4. durch Schwäche des Verstandes selbst, in so fern er die Gründe des Fürwahrhaltens nicht gehörig abzuwägen weiß; 5. durch Unwissenheit, z. B. wenn jemand den Satz aufstellt: Alle Thiere pflanzen sich durch Eier fort, welche in oder außer der Mutter ausgebrütet werden; so ist an diesem Irrthume Schuld, daß er nicht weiß, wie die Polypen sich auch durch Ableger und durch Zertheilung fortpflanzen. 6. Durch vorhandene Irrthümer, deren man sich als Principien bedient, um andere Sätze daraus abzuleiten;

7. Durch Gefühle, z. B. Schaam, Furcht, gewisse Gegenstände einer Prüfung zu unterwerfen. 8. Durch das Begehrungsvermögen, in so fern Leidenschaften und Neigungen den Menschen von kaltblütiger Untersuchung und Prüfung abhalten.

Wenn man alle diese Gründe, welche zu Irrthümern verleiten können, näher betrachtet, so wird man inne, daß sie von zufälligen Dingen abhängen, und in den verschiedenen erkennenden Subjekten verschieden seyn müssen; die Anschauung des Thurms in der Nähe ist viereckig, die in der Ferne ist rund; der eine weiß Dinge, welche dem andern unbekannt sind; der Kaltblütige erklärt einen Ausdruck für unschuldig, den der in Zorn versetzte für beleidigend hält u. s. w. Irrthum entspringt also dadurch, daß man das, was der Vorstellung eines Objekts bloß im Subjekte zukommt, dem Objekte selbst beilegt; mit andern Worten: daß man das Subjektive in der Erkenntniß für objektiv hält. Da man nun annehmen kann, daß das Subjektive nicht in allen Andern auf gleiche Art sich finden wird, so ist die Vergleichung unserer eigenen Urtheile mit den Urtheilen Anderer ein äußerer Probierstein der Wahrheit. Stimmen Andere in unserm Urtheile über einen und denselben Gegenstand nicht überein, und läßt sich ihr Urtheil mit dem unsrigen nicht vereinbaren, so soll uns dies aufmerksam machen, zu untersuchen, ob bei unserm Urtheile nicht irgend ein Schein obwalte, der uns zum Irrthum verleitet, oder wenn wir bei uns keinen Grund des Irrthums entdecken, ein solcher etwa den von uns abweichenden Urtheilen Anderer zum Grunde liege.

Man wird bald inne, daß dieser Probierstein freilich nicht hinreichend ist, Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden; es giebt Irrthümer, in welche wohl ganze Nationen und Zeitalter versunken waren und vielleicht noch

sind,

sind, und so würde also die Uebereinstimmung nichts für die Wahrheit des Urtheils, das Allgemeingeltende nichts für das Allgemeingültige beweisen; allein, da wir kein anderes Mittel haben, das Subjektive vom Objektiven zu unterscheiden, als unsere Urtheile mit den Urtheilen Anderer zu vergleichen, so gehört das Recht, seine Behauptungen Andern zur Berichtigung unserer Erkenntnisse mitzutheilen, zu den heiligen unveräußerlichen Rechten der Menschheit, und wer den Gebrauch dieses Rechts verbietet, gehört zu den Majestätsschändern der Menschheit selbst.

Der gemeine Menschenverstand, welcher sich nicht in künstliche Verbindungen und Verkettungen der Vorstellungen einläßt, und sich nicht zu schwindelnden Höhen der Speculation erhebt, kann dazu dienen, die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken, indem wir nämlich die Resultate der Speculationen mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes vergleichen. Es ist ferne von mir, zu behaupten, der gemeine Menschenverstand sei der Richter des speculativen, oder zu wollen, man solle bei seinen Untersuchungen sich auf die Aussprüche des erstern, als auf heilige Orakelsprüche berufen; denn ich habe schon an einem andern Orte gesagt, der gemeine Menschenverstand sei nicht immer der gesunde; allein da bei den höhern Abstraktionen, bei dem feinern Spalten und Unterscheiden der Vorstellungen der künstliche Verstandesgebrauch dadurch leicht irre geleitet werden kann, daß Begriffe verwechselt werden, unbemerkt eine Vorstellung einer andern sich unterschiebt, der Sprachgebrauch nicht hinreicht oder Nebenvorstellungen erzeugt, bei anhaltender Anstrengung der Geist ermüdet, so muß uns dies behutsam machen; und so kann die Vergleichung der Resultate des gemeinen Menschenverstandes und der speculativen Vernunft, wenn sie von einander abweichen, dazu dienen, zu

prüfen, auf welcher Seite der Irrthum sich findet, und was zu demselben verleitet habe. Diese letztere Untersuchung ist durchaus nothwendig.

Allein auch dann selbst, wenn wir zeigen können, was Andere zu einem von uns abweichenden Urtheile verleitete, folgt doch keineswegs, daß wir im Besitz der Wahrheit sind; denn es könnte allerdings seyn, daß das Urtheil, welches dem unsrigen entgegengesetzt ist, aus falschen Gründen abgeleitet und dennoch wahr wäre, so daß wir, trotz der Aufdeckung des Scheins bei Andern, uns dennoch selbst im Irrthum befänden.

Der Ausspruch: Irren ist menschlich, gilt in seiner vollen Kraft. Der Mensch ist weder im Besitz der reinen ungetrübten Wahrheit, noch darf er je hoffen, zu diesem Besitz im ganzen Umfange zu gelangen. Es ist für ihn die reine lautere Wahrheit, aber eine Idee, wie die der reinen Tugend, er kann sich beiden zwar nähern, die Vernunft treibt ihn auch an, zu dieser Annäherung alle Kräfte aufzubieten, aber erreichen wird er das aufgesteckte Ziel nicht.

Um uns nun diesem Ziele immer mehr und mehr nähern zu können, stellt die Vernunft drei Vorschriften auf, bei deren strengen Befolgung wir nach und nach uns von mehreren Irrthümern befreien können. Wer diese Maximen nicht streng befolgt, wird seine Irrthümer nicht verlieren, und wer wohl gar ihr Gegentheil zur Richtschnur seiner Handlungen macht, wird immer tiefer in den bodenlosen Abgrund der Irrthümer versinken.

1. Maxime für den Verstand.

Denke selbst.

Man sieht leicht, daß diese Regel sich dem Befolgen der Autorität widersetzt. Freilich kann der Mensch

bei der Eingeschränktheit seiner Zeit und seiner Kraft, nicht alles selbst erforschen und untersuchen; er ist genöthigt, vieles auf Treu und Glauben anzunehmen; die Vorschrift will also bloß sagen: prüfe da, wo es nur immer angeht, selbst. Diese Maxime setzt der Cultur des Verstandes keine einengende Grenze, sondern erweitert das Ziel derselben bis ins Unendliche, sie ist die Maxime des thätigen Verstandes; und die ihr entgegengesetzte Regel wird ein Polster für die Faulheit.

Die Anwendung dieser Maxime richtet sich nach der Wichtigkeit oder dem Interesse der Erkenntniß; so daß wir also die Untersuchung des Wichtigern der des Unwichtigern vorziehen müssen. Und dis Interesse der Erkenntniß ist entweder ein allgemeines, für jedermann, oder ein Privatinteresse. Das erstere steht mit der Menschheit selbst in der innigsten Verbindung, und wird daher das Interesse der Menschheit genannt; es bezieht sich auf den Menschen als freies, vernünftiges Wesen. Das Privatinteresse hängt von der Lage, den Talenten, den Zwecken des Subjekts ab. In Rücksicht der erstern Erkenntnisse, welche den Menschen als freies, vernünftiges Wesen betreffen, muß jeder, der des Namens eines Menschen nicht unwürdig sein will, selbst denken und nicht bloßen Autoritäten folgen. Diese Erkenntnisse selbst betreffen unsere Pflichten, unsere Rechte und unsere religiösen Ueberzeugungen. Unsere fehlerhafte Erziehung und Unterrichtsweise macht dies Geschäft freilich sehr schwierig, was es der Sache nach gewiß nicht ist; man hat vielleicht zehn Jahre hindurch auf alle Weise uns irrige Vorstellungen eingeprägt, die sich mit unsern Gefühlen und mit dunklen Vorstellungen so innig verbunden haben, daß es äußerst schwer hält, sie auszurotten oder zu berichtigen, und trotz aller angewandten Mühe sind wir doch nicht sicher, allen ihren verderblichen Einfluß vertilgt zu haben. Rechnet man nun

noch

noch dazu, daß wir bei diesen Untersuchungen oft unsere liebsten Wünsche, unsere süßesten Träume zerstört sehen, so ist die Aufgabe: selbst zu denken und aus reinem Herzen die Wahrheit zu suchen, schwieriger als man meint; aber mag uns diese Untersuchung und Prüfung dessen, was Recht und Pflicht ist, was wir von einer Weltregierung und einer Fortdauer nach dem Tode zu glauben haben, noch so viel kosten, nur eigene freie Ueberzeugung kann Tugend, Rechtlichkeit und Religion erzeugen, blinder Glaube wird nur Sklavendienste und Götzenverehrung hervorbringen. Keine Autorität, welchen Schimmer und welchen Glanz der Heiligkeit sie auch an sich tragen mag, darf dieser Untersuchung sich entziehen, oder sie selbst unnütz machen wollen. Dieser Ausspruch wäre ein Verbrechen der beleidigten Menschheit.

Bei allen andern Erkenntnissen sollen wir nur im Auge behalten, so viel als möglich selbst zu prüfen, und da, wo Zeit und Umstände es unmöglich machen, selbst zu untersuchen, die Autorität, die wir annehmen, wenigstens prüfen, und nicht der ersten, besten blindlings folgen.

Ferner müssen wir den Erkenntnissen, die wir von Andern erhalten, die eigentliche Form unsers Denkens aufdrücken, sie uns zu eigen machen, und sie in unsere gesammte Reihe der Vorstellungen als integrirenden Theil derselben aufnehmen. Dis kann nur durch unsre eigene Selbstthätigkeit geschehen. So wie der thierische Körper die von außen empfangene Nahrung zersetzen, sich assimiliren und an die gehörigen Orte hinführen muß, wenn sie ihn stärken und erhalten sollen, und so wie alles, mit dem dis nicht geschieht, dem Körper als Crudität nur beschwerlich und schädlich ist; eben so muß der menschliche Geist, die von Andern empfangenen Erkenntnisse sich aneignen, jeder sie in seine Sprache sich übersetzen und mit

sei-

seiner Vorstellungsreihe verbinden; ist dis nicht der Fall, so sind die überkommenen Erkenntnisse dem Verstande nur beschwerlich und schädlich.

Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung Anderer zu bedienen. Sie ist entweder natürlich und unverschuldet, wie bei Kindern, sehr alten Menschen und Gestörten, oder selbstverschuldet, wenn man aus Faulheit Andern folgt, weil man die Anstrengung des Denkens scheuet. Es giebt Menschen, denen das Denken eine Last ist, und die daher für alles einen Rath haben, dem sie blindlings folgen: Ihr Beichtvater besorgt ihr Gewissen, ihr Consulent ihre gerichtlichen Angelegenheiten, ihr Arzt ihren Gesundheitszustand, ihr Haushofmeister, was zur Nahrung und Nothdurft gehört, ihre Frau die häuslichen Angelegenheiten und was der Wohlstand erfordert, ein Hausfreund aber, was etwa außerdem noch vonnöthen sein sollte.

Aufklärung ist nach Kant das Heraustreten aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit. Die Aufklärung beruht also auf der Maxime des Selbstdenkens, und besteht nicht in der wahren oder irrigen Erkenntniß, sondern in der Art und Weise, wie man zu derselben gekommen ist. Es kann also jemand im Besitz von lauter wahren Erkenntnissen, und doch, so bald er sie blind auf Autorität angenommen hat, unaufgeklärt seyn; so wie dagegen möglich ist, daß ein aufgeklärter Mann mehrere irrige Erkenntnisse hat.

Wenn man diejenigen Urtheile, welche aus unzureichenden Gründen für wahr gehalten werden, und die nun als Prinzipien anderer aus ihnen abgeleiteten Urtheile dienen, Vorurtheile nennt, so sieht man ein, daß der Unaufgeklärte von Vorurtheilen ausgeht, also Aufklärung auch durch Befreiung von Vorurtheilen erklärt wer-

den

den kann. Das größte Vorurtheil ist der Aberglaube, welcher die Vernunft etwas von ihr verschiedenem unterwirft, ihr einen höhern Richter, als sie selbst, setzt, und sie daher nicht bloß lähmt, sondern sie ganz tödtet.

Die Vorurtheile selbst sind entweder theoretische, oder ästhetische, oder praktische. Die erstern beziehen sich auf das Erkennen, die zweiten auf den Geschmack, die letztern auf das Handeln. Die blinden Anhänger eines Systems haben ein theoretisches Vorurtheil; diejenigen, welche aus Vorliebe für das Alterthum alles, was die Alten an Kunstwerken hervorgebracht haben, vortrefflich finden, sind einem ästhetischen Vorurtheile zugethan; mit 12 Personen nicht an einem Tische essen wollen, ist ein praktisches Vorurtheil.

Die Quellen der Vorurtheile, und also des Mangels an Aufklärung, sind Faulheit, Nachahmungssucht und Feigheit; Faulheit, weil es bequemer ist, bloßen Autoritäten zu folgen, als selbst zu denken; Nachahmungssucht, die uns antreibt, uns Andern gleichzusetzen, um uns nicht auszuzeichnen; Feigheit, in sofern der Mensch fürchtet, bei seinen Untersuchungen auf Wahrheiten zu stoßen, welche seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind. Dies letztere ist vorzüglich der Grund, warum die Menschen sich scheuen, ihre religiösen Meinungen einer vorurtheilsfreien Prüfung zu unterwerfen; sie ahnden, es möchte diese Untersuchung sie aus dem Schlummer aufwecken, in welchem sie der Glaube eingewiegt hat, man könne den vorsätzlichen Mangel an Tugend durch andere äußere Werke ersetzen, oder gar das Laster durch dieselben gut machen.

Ob nun gleich die Aufklärung als Befreitseyn von Vorurtheilen nur etwas negatives fordert, so ist sie doch, wie aus dem Vorhergehenden erhellet, nicht so leicht zu erlangen, weil ihr manche sehr kräftige Hindernisse entgegenwir-

wirken, und folglich ist Freiheit von Vorurtheilen an einem Menschen schon in Rücksicht auf seine Geisteskraft ein Verdienst.

Um einem etwanigen Misverständnisse vorzubeugen, will ich nur noch bemerken, daß man Vorurtheile mit vorläufigen Urtheilen nicht verwechseln müsse. Ein Urtheil heißt vorläufig, wenn ich von demselben weiß, daß die vorhandenen und bekannten Gründe davon, zu dessen Abfassung nicht hinreichend sind, und ich gleichwohl durch äußere Umstände gedrungen bin, dasselbe zu fällen: wo ich mir also vorbehalte, es bei vermehrter Erkenntniß abzuändern oder zu bestätigen. Der Arzt wird zu einem gefährlichen Kranken gerufen; das, was er von dem Zustande desselben erfährt, ist bei weitem nicht hinreichend, ein bestimmtes Urtheil über seine Krankheit zu fällen, aber er muß doch irgend ein Urtheil abfassen, weil der Kranke ohne Arznei gewiß stirbt; daher fällt er ein vorläufiges Urtheil, richtet nach diesem die Behandlung des Kranken ein, und behält sich vor, durch nähere Beobachtung das vorläufige Urtheil entweder zu bestätigen oder abzuändern. — Hält man solche vorläufige Urtheile für bestimmte, so können sie Quellen großer Irrthümer werden.

2. Maxime für die Urtheilskraft.

Betrachte den Gegenstand aus mehrern Gesichtspunkten, von mehrern Seiten.

Man nennt diese Regel die Maxime der erweiterten Denkart; die ihr entgegengesetzte führt zum Bornirtsein; der vielseitigen Ansicht steht die einseitige gegenüber. Man muß sich bei seinen Urtheilen über Gegenstände hüten, daß die subjektive Ansicht, welche aus unsrer persönlichen Lage, aus unsern Wünschen, aus unsern Zwecken u. s. w. entspringt, sich nicht in das objektive

tive Urtheil mische. Daher die Regeln: Man muß auch den andern Theil hören (audiatur et altera pars), denke dich in die Stelle des andern. — Die größte Einschränkung in dieser Hinsicht ist der Egoismus der höchste Standpunkt eines Menschen (eines Weltbürgers, Kosmopoliten). So wie wir nun vorhin die Vorurtheile, welche dem Selbstdenken entgegenstehen, in theoretische, ästhetische und praktische theilten, so leidet der Egoismus genau dieselbe Eintheilung. Ein theoretischer Egoist heißt ein solcher, der es für unnütz hält, seine Urtheile mit den Urtheilen Anderer zu vergleichen; er glaubt sich untrüglich (infallibel). Man nennt ihn gewöhnlich den logischen Egoisten. Die Quellen dieses Fehlers sind Eitelkeit, Furcht für einen Nachbeter gehalten zu werden, auch wohl Faulheit. Da es nur zu leicht möglich ist, daß wir fälschlich subjektive Gründe für objektive halten, daß wir aus Uebereilung oder aus andern zufälligen Ursachen fehlen, so ist die Vergleichung unserer Urtheile mit den Urtheilen anderer zur Erforschung der Wahrheit uns nothwendig; und so wie es auf der einen Seite ein heiliges Recht der Menschheit ist, seine Ueberzeugungen Andern zur Prüfung vorzulegen, so ist es auf der andern Seite unsre Pflicht, diese Vergleichung anzustellen, welche der logische Egoist übertritt. — Der ästhetische Egoist will sein Geschmacksurtheil Andern aufdringen, da es doch das Wesen dieses Urtheils mit sich bringt, daß jeder den Gegenstand, den er in Rücksicht auf Schönheit beurtheilen will, an sein eigenes Gefühl halte. — Derjenige, welcher sogar sein Urtheil des Sinnengeschmacks Andern aufdringen will, und z. B. verlangt, daß alle den Wein angenehm finden sollen, den er angenehm findet, ist ein despotischer Thor, welcher verlacht zu werden verdient. Der praktische Egoist sieht die Erfüllung seiner Neigungen als den alleinigen Grund seiner Handlungen an; er meint, er sei der Mittelpunkt der ganzen Welt, für den alles da sei,

und

und auf den er selbst auch nur allein Rücksicht zu nehmen habe.

Es giebt außer den drei aufgeführten Arten des Egoismus noch einen, den man den transscendentalen oder metaphysischen nennt; ein metaphysischer Egoist leugnet das Daseyn aller Gegenstände, sein eigenes ausgenommen. Die Auseinandersetzung und Prüfung dieser Behauptung gehört aber nicht in die Erfahrungsseelenlehre.

3. Maxime für die Vernunft.

Sei consequent, oder denke einstimmig mit dir selbst.

Da alle Erkenntnisse, so mannigfaltig sie auch dem Inhalte nach seyn mögen, doch insgesammt einem und demselben Subjekte angehören, so müssen sie auch insgesammt zusammenstimmen, und zu einem Ganzen sich verbinden lassen. Wenn also Urtheile nicht mit einander bestehen können, so deutet dies darauf, daß wenigstens eines derselben falsch seyn muß; oder wenn aus gewissen Sätzen sich Folgerungen ergeben, welche unbezweifelten Wahrheiten offenbar widersprechen, so ist dies ein untrügliches Kennzeichen der Falschheit dieser Sätze. Wer also nur consequent bei seinen Erkenntnissen verfährt, wird oft genug Gelegenheit haben, von Irrthümern zurückzukommen; wer hingegen nicht consequent verfährt, gewisse Dinge ganz aussondert, und seine Meinungen darüber von seinen übrigen Erkenntnissen scheidet, wie dies schwache Menschen mit ihrem Religionsglauben thun, der beraubt sich eines sehr wichtigen Mittels, die Wahrheit zu erforschen. — Es muß daher auch jedem erlaubt seyn, aus vorgetragenen Sätzen die sich ergebenden Folgerungen zu ziehen, in so fern nämlich Erforschung der Wahrheit der Zweck ist; verächtlich aber und des Brandmarkens werth ist derjenige, welcher

cher aus vorgetragenen Behauptungen Consequenzen zieht, um den Ueheber als eine, dem Staate und der herrschenden Kirche gefährliche Person verdächtig zu machen. Ein solcher Consequenzenmacher ist des Verbrechens der beleidigten Menschheit schuldig, weil er den freimüthigen Bekennern ihrer Ueberzeugungen Hindernisse in den Weg legt, und also die Ausbreitung der Wahrheit erschwert. Zu dieser schändlichen Klasse von Menschen gehören unter andern diejenigen, welche alle, die von ihrer Meinung abweichen, mit verhaßten Sektennamen belegen, oder die Regierungen glauben machen wollen, Dummheit und religiöser Aberglaube seien die einzigen sichern Stützen der bürgerlichen Ordnung.

Von den Talenten im Erkenntniß-vermögen.

Unter Talent (Naturgabe) in weiterer Bedeutung versteht man diejenige Vorzüglichkeit des Geistes, welche nicht von der Unterweisung, sondern von der natürlichen Anlage des Subjekts abhängt. In engerer Bedeutung nennt man Talent ein angebohrnes vorzügliches productives Vermögen.

Nimmt man den Ausdruck Talent in weiterer Bedeutung, so giebt es für alle drei Seelenvermögen Talente; Talente im Erkenntnißvermögen, Talente im Gefühlsvermögen und Talente im Begehrungsvermögen.

Das Erkenntnißvermögen ist doppelt, Sinnlichkeit und Verstand; es giebt daher auch in beider Rücksicht Talente. Die Talente der Sinnlichkeit beziehen sich entwe-

der

der auf die Vorzüglichkeit des Sinnes, oder auf die der Einbildungskraft. Daß die Menschen in Rücksicht der Naturanlagen der äußern Sinne sich von einander sehr unterscheiden, ist keinem Zweifel unterworfen, und bedarf keiner weitern Auseinandersetzung; daß aber auch beim innern Sinn eine Verschiedenheit der Naturanlage statt findet, sieht man daraus, weil einige Menschen weit leichter die innern Zustände ihres Gemüths und die in ihnen innerlich vorgehenden Functionen der Seele inne werden und unterscheiden, ohne daß sie in dieser Art der Selbstbeobachtung geübt sind, da hingegen andere, trotz aller vorhergegangenen Belehrung, und trotz aller Mühe von ihrer Seite, dennoch gewisse Unterschiede der innern Zustände und Handlungen nicht erkennen.

Daß es Talente für die Einbildungskraft, so wohl für die reproductive als productive giebt, ist unverkennbar; es giebt Kinder von ungeheurem Gedächtniß, da hingegen andere gar nichts behalten können, und ihr Gedächtniß selbst durch große Anstrengung nur wenig vervollkommnet werden kann; die Anlage des Menschen, andere nachzuahmen, welche auf Lebendigkeit der reproduktiven Einbildungskraft beruht, und sich nothwendig bei dem Mimiker finden muß, ist ein Talent, welches nur Wenigen zu Theil wird. Eben so giebt es Talente für die productive Einbildungskraft, und das Genie der Künstler beruht gerade darauf; denn sie bedürfen zu ihren Produkten der ästhetischen Ideen, von denen wir Seite 104 u. 131 u. f. geredet haben.

Was nun die Talente des obern Erkenntnißvermögens, oder des Verstandes in weiterer Bedeutung betrift, so zerfallen sie in den Witz, (vorzügliche Anlage für den Verstand in engerer Bedeutung) in die Sagacität oder Nachforschungsgabe (vorzügliche Anlage für die Urtheilskraft) und in das Genie, oder den Kopf,

oder

oder die Originalität im Denken (vorzügliche Anlage für die Vernunft). Wir wollen jetzt diese drei Talente näher betrachten, wo denn auch die angegebene Verbindung zwischen ihnen und den drei Arten des Verstandes in weiterer Bedeutung deutlicher werden wird.

Von dem Witze und dem Unterscheidungsvermögen.

Der Verstand hat das Geschäft, aus dem Besondern das Allgemeine abzuleiten; zu diesem Behuf muß er die besondern Vorstellungen untereinander vergleichen, um das, worin sie mit einander übereinkommen und worinn sie von einander unterschieden sind, (Aehnlichkeit und Verschiedenheit derselben) zu bemerken. Ist dies Vermögen in einem hohen Grade vorhanden, (denn ganz kann es nicht fehlen, weil sonst der Verstand gar nicht wirksam seyn könnte), so nennen wir es Witz (ingenium). Der Witz also äußert sich dadurch, daß er ungleichartige Vorstellungen, welche oft nach dem Gesetze der Association für die Einbildungskraft weit aus einander liegen, paart oder als ähnlich darstellt. Ihm zur Seite steht das Unterscheidungsvermögen, (iudicium discretivum,) welches die Unterschiede zwischen ähnlichen Vorstellungen wahrnimmt. Man nennt das letztere Vermögen auch wohl vorzugsweise die Urtheilskraft, und zwar, wie es mir scheint, aus folgenden Gründen: die Urtheilskraft hat das Geschäft, allgemeine Regeln auf besondere Fälle anzuwenden, und so von ihnen Gebrauch zu machen. Derjenige also, dem es an Urtheilskraft mangelt, wird in Fällen von Regeln Gebrauch machen, wo diese Regeln nicht passend sind. Daß er aber dieselben doch braucht, kommt daher, weil er bloß auf einige Uebereinstimmungen des Falles mit der Regel gesehen, und die wesentlichen Unterschiede aus der Acht gelassen hat.

Sonst

Sonst setzte man gewöhnlich dem Witze Scharfsinn zur Seite; allein die bloße Abstammung des Worts hätte das Fehlerhafte dieses Verfahrens darthun können; denn Scharfsinn wird man demjenigen beilegen müssen, der etwas bemerkt, welches vielen Andern entgeht; es wird also einen scharfsinnigen Witz und ein scharfsinniges Unterscheidungsvermögen geben. Dem Scharfsinnigen steht das Stumpfe gegenüber.

Noch andere Philosophen wollen den Witz auch auf Erkenntniß der Unterschiede ausgedehnt wissen; allein diesem steht entgegen, daß die Erfahrung lehrt, es gebe Menschen, welche leichter Aehnlichkeiten, und andere, welche leichter Unterschiede wahrnehmen. So sagt man mit Recht, den Franzosen komme Witz, den Deutschen Unterscheidungsvermögen zu*). Entdeckt jemand eine neue Pflanze, und findet sogleich die Gattung, zu der sie gehört, so ist Witz das hervorstechende Seelenvermögen; findet er gleich die Abweichungen, so ist es die Urtheilskraft, (judicium discretivum) welche sich vorzüglich wirksam zeigt. Es giebt Menschen, die bei Werken der Kunst nur Auge für die Schönheit derselben haben, da andern die Fehler immer zuerst auffallen. Allerdings belegt man Witz und Unterscheidungsvermögen oft mit dem allgemeinen Namen des Witzes, dann muß man aber den ersteren vergleichenden (ingenium comparans) und das andere vernünftelnden Witz (ingenium argutans) nennen. Wir brauchen den Ausdruck Witz in der eingeschränkten Bedeutung.

Man braucht den Ausdruck Witz auch im subjectiven und objectiven Sinne; im ersten Falle versteht man das

*) Der Franzose hat für Witz kein eigenes Wort, denn er bezeichnet sowohl Geist als Witz mit dem Worte esprit; daher sagt man, der Deutsche hat das Wort, der Franzose die Sache.

das Vermögen des Gemüths darunter, welches wir oben bezeichnet haben; im andern Falle die Produkte desselben, wo das Wort alsdann mit: witziger Einfall, als gleichbedeutend betrachtet wird. Die erste Bedeutung findet statt, wenn man sagt: Voltaire hatte viel Witz; die andere, wenn man sagt; sein Kandide sei voller Witz.

Da der Witz eine Naturgabe ist, so ist auch nur derjenige witzig zu nennen, der witzige Einfälle erzeugt, nicht der sie versteht und Vergnügen daran findet; weil wir ferner nur demjenigen Witz beilegen, der das Talent, Aehnlichkeiten aufzufinden, in einem hohen Grade besitzt, so wird ein Einfall nur dann witzig zu nennen seyn, wenn er leicht ist; ein jeder gesuchter, schwerfälliger Witz, dem man die Mühe ansieht, die er gekostet hat, misfällt uns, denn er erscheint uns nicht als ein Produkt der freien Naturwirkung, sondern als ein mühsames Kunstgeschäft. Eben deshalb nennen wir die Produkte des Witzes Einfälle und die Thätigkeit bei Hervorbringung derselben wird nicht als ein Geschäft, als eine Arbeit, sondern als ein Spiel betrachtet. — Wer darauf ausgeht, überall witzige Einfälle hervorzubringen, (oder, wie man sich wohl ausdrückt, wer vom Witz Profession macht,) wird ein Witzling genannt; so wie hingegen derjenige, der sich bemüht, überall Unterschiede aufzufinden, ein Klügling genannt wird.

Der Witz (objektiv genommen) heißt treffend, wenn er wesentliche Merkmale betrift; spielend wird er genannt, wenn er nur zum Theil trift. So war es treffender Witz, wenn Voltaire von einem seiner Bekannten sagte: Der gute Mann ist nur heterodox, so lange er gesund ist; sein Glaube liegt in seinem Magen. — Der Witz heißt sinnreich, wenn er viel zu denken veranlaßt, oder den Verstand beschäftigt, schaal, wenn er bloß au-

ßer-

fserwesentliche Dinge betrift, wodurch also nichts über den Gegenstand selbst aufgeklärt wird. So ist Hogarths Witz in seinen Karrikaturen äußerst sinnreich. In dem Leben eines Lüderlichen z. B. zündet bei einem Gelage ein lüderliches Mädchen mit einem Lichte eine Karte an, welche die beiden Halbkugeln der Erde enthält. Die Erläuterer finden hier viel gelehrte Anspielungen auf Thais und das verbrannte Persepolis; aber über ihre Gelehrsamkeit haben sie nicht gesehen, was vor Augen lag. Das Mädchen zündet Amerika an. — Es ist Rache für die Uebel, die den Geschöpfen ihrer Art aus Amerika kamen. Der Ausspruch Rousseaus: Ich glaube an Jesum, troz seiner Wunder, ist sinnreich. — Der Witz in Wortspielen ist gröstentheils schaal; dies findet z. B. bei den Ekelnamen statt, welche der Pöbel durch Verdrehung des Namens denen ertheilt, die ihm mißfallen. Doch ist das Wortspiel nicht immer schaal, so z. B. jene Antwort, die Gluck von einem seiner Freunde erhielt, als er ihm klagte, seine Iphigenia sei gefallen — Jener erwiederte: Ja, vom Himmel.

Blühend wird der Witz genannt, wenn er viel Nebenvorstellungen für die Imagination erzeugt; matt, wenn dies nicht der Fall ist. So ist z. B. der witzige Ausspruch Lichtenbergs: In Deutschland glaubt man nicht, daß jemand einen Kopf habe, wenn er nicht darauf geht, blühend; eben so, was man von Mad. de St..l sagte: Sa tête est democrate, son coeur aristocrate, son corps philantropiste.

Der Witz heißt reif, wenn er die Prüfung der Urtheilskraft aushält; unreif, wenn das Gegentheil statt findet.

Der Witz braucht nicht immer Lachen zu erregen, sondern er kann auch ernster Art seyn; dies letztere war

z. B. der Fall, als Thomas Morus vor seiner Hinrichtung seinen langen weißen Bart über den Block weglegte, und zum Henker sagte: dieser hat nicht gesündigt; oder jener Schweizer, der Aufruhrs wegen enthauptet werden sollte, und schon zwei Hiebe in den Hals erhalten hatte, zum Henker sich mit den Worten wendete: Kerl, du richtest, wie deine Obrigkeit.

Laune oder Humor, von der wir beim Gefühlvermögen weiter reden wollen, findet statt, wenn man einen Gegenstand aus einem ganz eigenthümlichen Gesichtspunkte betrachtet, wodurch die Darstellung desselben eine von dem Gewöhnlichen abweichende Gestalt erhält. Hieraus wird sich leicht erklären, was man unter humoristischen Witz versteht; doch muß man sich hüten, nicht alle humoristischen Darstellungen für witzig zu halten. Unter den Deutschen haben Jean Paul (Richter) und Lichtenberg den meisten humoristischen Witz.

Der Witz heißt Persiflage, wenn er unter dem Schein des Lobes einen des Beifalls unwürdigen Gegenstand zum Gelächter aufstellt.

Dem currenten Witz steht der gelehrte gegenüber. Im Hudibras findet sich viel gelehrter Witz, z. B. wenn Hudibras seinen Schildknappen droht: Ich will dich zu einem Perpendikel machen, nach welchem man alle Schneiderellen in ganz England rectificiren soll (Ich will dich aufhängen); wo man, um dies zu verstehen, wissen muß, daß man die Pendellänge, die eine bestimmte Anzahl Schläge in einer Secunde macht, brauchen kann, um ein dauerndes Maaß zu erhalten.

Witz ist als Gewürz zu betrachten; er ist an sich kein Nahrungsmittel für den Geist, aber er belebt und stärkt, und dient als Reizmittel. Es kann oft mit Erfolg gebraucht werden, Fehler aufzudecken und Irrthümer zu bestrei-

streiten. Diesen Gebrauch haben vorzüglich Voltaire, Swift und Thomas Paine davon gemacht. So wie der Witz, welcher Aehnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen auffindet, dem Verstande Stoff gibt, um seine Begriffe allgemein zu machen, so schränkt die Urtheilskraft (iudicium discretiuum), insofern sie auf Unterschiede aufmerksam macht, die Begriffe ein, und dient also mehr zur Berichtigung, als zur Erweiterung unserer Erkenntnisse. Sie ist auf Gegenstände der Erfahrung angewandt, die vorzüglichste Grundlage des Beobachtungsgeistes. Sie strebt nach Einsichten, und ihre Thätigkeit ist Geschäft. Der Witz gehört mehr der Jugend, sie mehr dem reifern Alter an. Der Witz verschaft dem Verstande Materialien, die Urtheilskraft sondert sie.

Die Urtheilskraft heißt grüblerisch (micrologisch), wenn sie kleine, unwesentliche Unterschiede aufsucht, und so das Geschäft des Verstandes erschwert; sie ist die Grundlage der Pedanterei. Pedant ist nämlich derjenige, welcher die Form der Schule in die Welt überträgt. Es giebt also nicht bloß unter den Gelehrten, sondern in allen Ständen Pedanten.

Witz verstattet den Muthwillen oder bringt ihn hervor, Urtheilskraft führt zur Bescheidenheit.

Ein Mensch, welcher Witz, aber keine Urtheilskraft hat, heißt albern, wer keinen Witz hat, stumpf; wer keins von beiden hat, dumm. Wer Urtheilskraft in Geschäften zeigt, heißt gescheut; wahrscheinlich von scheuen, scheu machen, weil nur Erfahrung, wobei man sich oft die Finger verbrennt, die praktische Urtheilskraft vervollkomnet. Wer praktische Urtheilskraft und Witz besitzt, heißt klug.

Von der Sagacität oder der Nachforschungsgabe.

Unter Sagacität oder Nachforschungsgabe versteht man das Talent, den Weg zu finden, den man einzuschlagen hat, um zu einer deutlichen und richtigen Erkenntniß einer Sache zu kommen. Der Arzt, welcher die Krankheit seines Patienten genau kennen will, bringt die Erscheinungen, die er an ihm wahrnimmt, zusammen, giebt ihm Mittel, deren Erfolg ihn belehren soll, er legt der Natur Fragen zur Beantwortung vor, wodurch er sich orientiren will; hat er nun Sagacität, so wird er nicht hin und her tappen, sondern gar bald den rechten Weg finden; der Mathematiker, der dies Talent besitzt, wird bald von den vielen Wegen, welche zur Auflösung einer ihm gegebenen Aufgabe führen, den leichtesten und klügsten wählen, um zum Ziele zu gelangen. Man sieht wohl ein, daß Nachforschungsgabe ohne vorhergegangene Kenntnisse sich nicht äußern kann, weil ihr alle Mittel fehlen; daß aber alle Kenntnisse den Mangel dieses Talents nicht ersetzen können. Sie bedient sich vorläufiger Urtheile zu ihrem Zweck, diese zeigen ihr, wo die Wahrheit wohl möchte zu finden, die deutliche Erkenntniß zu erlangen seyn. Männer mit ausgezeichneter Sagacität waren Sokrates, Hippokrates, Boerhaave, Bako von Verulam, Copernicus, Keppler, Lavoisier, Kant u. s. w. Auch D. Gall hat namentlich in seinen anatomischen Untersuchungen über das Gehirn sich als ein Mann von großer Sagacität bewiesen.

Die Schlüsse der Induction und der Analogie nach, die man Schlüsse der (reflectirenden) Urtheilskraft nennt, und von denen wir Seite 160. geredet haben, sind vorzügliche Hülfsmittel der Nachforschung.

Aerzte, Naturforscher und Lehrer bedürfen dieses Talents, wenn sie sich auszeichnen sollen, vor allen andern. —

Daß

Daß diese Naturgabe, wie jede andere, durch Uebung verbessert werden kann, braucht wohl kaum angemerkt zu werden.

Von der Originalität im Erkenntnißvermögen.

Man unterscheidet entdecken und erfinden. Entdecken heißt, etwas zuerst erkennen, was vorher schon da war, nur daß man es nicht kannte. So hat Columbus Amerika, Vasco di Gama das Vorgebürge der guten Hoffnung, Lavoisier die beiden Grundstoffe des Wassers entdeckt. Erfinden heißt einen Gegenstand zuerst hervorbringen. So haben die Franzosen den Telegraphen, die Deutschen die Buchdruckerkunst erfunden.

Das Talent, etwas musterhaftes zu erfinden, heißt Genie in weiterer Bedeutung. Das Genie ist also dem Nachahmungsgeiste entgegengesetzt, welcher bloß Gelehrigkeit besitzt. Ein Mensch, der durchaus nichts durch sich selbst hervorbringen, sondern bloß lernen und nachahmen kann, und daher stets geführt werden muß, wird nicht unpassend ein Pinsel genannt.

Das Neue aber, was das Genie in weiterer Bedeutung hervorbringt, ist entweder von der Art, daß man Andere lehren kann es auch hervorzubringen; dies ist der Fall bei allen Gegenständen der Erkenntniß, dann nennt man den Erzeuger einen Kopf, oder aber es kann durchaus nie gelehrt werden, und dies findet bei den Erzeugnissen der schönen Kunst statt, dann legt man dem Erzeuger Genie (in engerer Bedeutung) bei. Newton, Euler, Kant sind Köpfe, denn die von ihnen zuerst vorgetragenen Sätze können von andern eingesehen und verstanden werden, und sie selbst können den Weg angeben, wie sie zur Einsicht derselben gelangt sind. Homer, Raphael, Praxiteles, Michel

chael Angelo, Gluck sind Genies, denn sie können weder angeben, wie sie zu den geistreichen Ideeen, welche sie in Worten, auf der Leinwand, in Marmor, an Gebäuden, in Tönen darstellten, kamen, noch können sie andere lehren, gleiche Produkte zu erzeugen. In der Lehre vom Gefühlvermögen, wo wir von der Hervorbringung der Werke der schönen Kunst sprechen müssen, wollen wir die Eigenschaften des Genies näher auseinander setzen; hier genügt es uns, den Unterschied zwischen ihm und dem Kopfe, von dem eigentlich die Rede seyn soll, aufgestellt zu haben. Wir wollen zu dem aufgestellten Unterschiede nur noch Folgendes hinzufügen. Da der Erkenntniß selbst in vieler Hinsicht keine Grenze gesetzt werden kann, (wenn man nur nicht das Uebersinnliche, außer einer möglichen Erfahrung liegende zum Gegenstand derselben machen will), so ist das Feld für den Kopf zur immer weiter fortschreitenden Erkenntniß ohne Grenze; da hingegen dem Genie in Beziehung auf schöne Kunst eine solche Grenze gesetzt ist, die vermuthlich schon längst erreicht war, und nie überschritten werden kann.

Man kann den Kopf in Rücksicht der Erzeugnisse in den theoretischen und praktischen theilen; der erstere ist wiederum entweder rational oder empirisch; und der rationale Kopf wiederum entweder philosophisch oder mathematisch. Der praktische Kopf ist es entweder in Beziehung auf Geschicklichkeit, dann heißt er mechanisch*), oder auf Klugheit, dann wird er pragmatisch genannt. Aristoteles, Leibnitz, Kant sind philosophische Köpfe; Archimedes, Newton, Euler, La Place mathematische; Haller, Layoisier, Linnee empirische; Mont-

gol-

*) Ich erinnere, den Ausdruck mechanisch hier nicht zu misverstehen; wir stellen dem mechanischen hier weder das geistvolle gegenüber, noch wollen wir es auf Gegenstände der Mechanik eingeschränkt wissen.

golfier, Chappé (Erfinder des Telegraphen) mechanische; Lycurg, Solon, Cromwell, Elisabeth von England, Peter 1., Friedrich 2., pragmatische.

Zu jeder der aufgestellten Arten wird ein besonderes Verhältniß der Vorstellkräfte erfordert, welches jedoch als etwas Subjektives nicht bestimmt angegeben werden kann; zu allen aber gehört vorzüglich Vernunft, welche Ideen aufstellt, folglich über die durch den Verstand gegebenen Begriffe hinausgeht; und Einbildungskraft, welche durch Ideen belebt, Stoff herbeischaft. Wer bei den Staatsgeschäften jeden vorkommenden Fall nach bester Einsicht abmacht, und so sein Tagewerk vollendet, mag ein recht nützlicher Mann seyn, aber auf den Namen eines pragmatischen Kopfs kann er nicht Anspruch machen, dazu ist in seinem Fache erforderlich, daß er eine Idee von der vollkommensten Staatseinrichtung sich entwerfe, sie beständig vor Augen behalte, und bei jedem Wirken auf dieses Ziel hinarbeite, so daß er sich demselben wenigstens nähere. Ferner fällt in die Augen, daß die bloße Genialität des Geistes für sich allein nicht hinreichend ist, sondern mannigfaltiger Erkenntnisse bedarf; theils um sich zu entwickeln, theils um Stoff zur Anwendung zu erhalten. Der Verstand vereinigt das Mannigfaltige der Wahrnehmung zur objektiven Einheit durch Begriffe, wodurch wir dieselben verstehen; man nennt diese Begriffe Verstandesbegriffe, dahin gehören die Begriffe: Wasser, Erde, Staatsverfassung u. s. w. Diese Verstandesbegriffe sind bedingt durch die Wahrnehmungen, aus denen sie abgeleitet werden. So wie nun der Verstand strebt, das Mannigfaltige der sinnlichen Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung zu verknüpfen, so strebt die Vernunft die mannigfaltigen bedingten Erkenntnisse des Verstandes zu unbedingter Einheit zu verbinden, wodurch die Einheit des Verstandes vollendet würde. Dieses geschieht nach Begriffen,

die

die sie aufstellt, und die deshalb den Namen der Vernunftbegriffe oder der Ideen führen. So sind reines Wasser, reine Erde, vollkommene Staatsverfassung, Ideen. Sie dienen, wenn sie richtig geschlossen und nicht vernünftelt sind, dem Verstande als Wegweiser bei seinen Untersuchungen, und sind daher zur Originalität im Denken unumgänglich nothwendig.

Nach den Graden der Vorstellkräfte theilt man die Köpfe in feurige, die eine große Lebhaftigkeit der Einbildungskraft besitzen; in träge, denen diese Lebhaftigkeit mangelt; in schnelle, welche Behendigkeit des Verstandes im Auffassen und Verstehen haben, ihnen stehen die langsamen gegenüber; große Stärke der Vernunft im Eindringen der Gründe, giebt tiefsinnige und gründliche; Mangel derselben, seichte und oberflächige; Gabe der Deutlichkeit und Klarheit im eigenen Verstehen und im Darstellen für Andere giebt helle Köpfe; Talent der Anordnung nach Prinzipien ordentliche, Mangel desselben verworrene Köpfe. Von den gescheuten, dummen, witzigen, stumpfen, albernen Köpfen haben wir schon gesprochen.

Die Untersuchung, ob, wie Gall behauptet, diese Verschiedenheit der Talente im Erkenntnißvermögen von eigenen Organen des Gehirns, in Rücksicht ihrer größern oder geringern Vollkommenheit der Anlage und Entwickelung nach, abhängt oder nicht, gehört nicht in die Erfahrungsseelenlehre, welche den menschlichen Geist allein betrachtet, sondern in die Anthropologie. Doch ist es sehr wahrscheinlich, daß, da unsere intellectuelle Existenz, so lange wir Menschen sind, mit der körperlichen in sehr inniger Verbindung steht, auch körperliche Bedingnisse zur Wirksamkeit unserer Seelenkräfte erforderlich sind.

Vom

Vom Gefühlvermögen.

Gefühl nennen wir dasjenige Subjective in uns, was sich bloß auf uns bezieht und nicht zur Erkenntniß eines Gegenstandes dient. Wir haben Seite 32 u. f. den Unterschied zwischen Gefühl und Empfindung weitläuftig auseinandergesetzt, und berufen uns hier darauf. Das Gefühl ist also ein Zustand und muß von der Vorstellung dieses Zustandes, von der es der Gegenstand sein würde, wohl unterschieden werden. Das Gefühl der Reue ist von der Vorstellung, daß ich Reue fühle, wohl zu unterscheiden. Das Vermögen, Gefühle zu haben, heißt Gefühlvermögen oder auch Gefühl der Lust und Unlust, eine Benennung, welche sich weiter unten erklären lassen wird. Hier wollen wir bloß darauf aufmerksam machen, daß man sowohl das Vermögen, Gefühle zu haben, als den Zustand selbst, mit dem Namen Gefühl belegt.

Das Gefühlvermögen ist bloß Empfänglichkeit, Möglichkeit afficirt zu werden, wir müssen aber diese Fähigkeit von der Empfindungsfähigkeit, welche zu Anschauungen führt, wohl unterscheiden, ob wir uns gleich in beiden Fällen leidend verhalten.

Da das Gefühl nichts objektives vorstellt, so wird es auch nicht möglich sein, es dem andern, so wie unsere Vorstellungen mitzutheilen; und eben so werden wir nie wissen können, ob ein anderer, ein mit dem unsrigen völlig übereinstimmendes Gefühl hat, wenn gleich ein und derselbe Gegenstand einwirken, und wir beide auch unsern Zustand gleich bezeichnen. Wenn wir daher die Gefühle von einander unterscheiden wollen, so kann dies nur auf eine doppelte Weise geschehen; indem wir sie nämlich entweder als Ursachen oder als Wirkungen betrachten.

Betrachtet man die Gefühle als Ursachen, so sind sie entweder von der Art, daß wir begehren, in dem Zustande zu verharren, dann nennt man sie Lust, oder von der Art, daß wir streben aus dem Zustande herauszutreten, dann nennt man sie Unlust. Die Abwesenheit von Lust und Unlust nennen wir Gleichgültigkeit, ob es einen solchen Zustand streng genommen giebt, ist eine schwer zu beantwortende Frage.

Von dem, was ein Gefühl der Lust in uns hervorbringt, sagen wir, es gefällt; was ein Gefühl der Unlust erzeugt, es misfällt; und was weder merkbare Lust noch merkbare Unlust hervorbringt, es ist uns gleichgültig.

Ist nur ein Gefühl in der Seele vorhanden, so heißt es einfach, sind mehrere zusammen verbunden, zusammengesetzt. Wer bloß körperliche Schmerzen einer Art empfindet, hat ein einfaches Gefühl von Unlust, wer körperliche Schmerzen empfindet, den Tod fürchtet und mit Kummer an seine zurückzulassende Gattin denkt, hat ein zusammengesetztes Gefühl von Unlust.

Ist bloß Lust oder bloß Unlust vorhanden, so heißt das Gefühl rein; sind beide zusammen verbunden, gemischt. Die reine Lust und Unlust kann einfach und zusammengesetzt sein, so haben wir im Vorhergehenden Beispiele von reiner einfacher und zusammengesetzter Unlust gegeben. Wer sich freuet, einen schwierigen Beweis in der Algebra endlich begriffen zu haben, hat einfache reine Lust, diese Lust wird aber zusammensetzt, wenn er sich auch darüber freut, daß er über Aeußerung intellectueller Kraft Vergnügen empfinden kann. — Wenn wir hören, einer unserer lieben Freunde sei durch den Tod von den Schmerzen einer langen Krankheit befreiet, so freuen wir uns seinen Erlösung und

betrü-

betrüben uns über seinen Verlust. Bei den gemischten Gefühlen können also drei Fälle eintreten, die Lust hat über die Unlust die Oberhand, oder die Unlust über die Lust, oder beide halten einander das Gleichgewicht.

Da nur immer ein Gefühl den gegenwärtigen Moment der Zeit erfüllen kann, so sind die Theile der zusammengesetzten Gefühle nicht zu gleicher Zeit vorhanden, sondern folgen aufeinander, doch äußerst schnell und so, daß sie mit einander abwechseln, und sich gegenseitig hervorrufen, und dadurch scheint es uns, sie folgten nicht aufeinander, sondern wären gleichzeitig einen und denselben Moment erfüllend.

Betrachtet man die Gefühle als Wirkungen, so theilt man sie in **körperliche** und **geistige**, von den ersteren liegt die Ursache im Körper, von den andern in der Seele selbst. Das Gefühl des Hungers, des Durstes, u. s. w. sind körperliche, das Gefühl der Ueberzeugung, des Wohlgefallens am Schönen, sind geistige Gefühle. Man nennt auch wohl die körperlichen Gefühle äußere und die geistigen innere, Benennungen, welche nicht recht passend sind.

Daß der Körper das nothwendige Bedingniß aller Gefühle überhaupt ist, läßt sich nicht beweisen; allein es ist nicht zu leugnen, daß selbst bei geistigen Gefühlen der Körper mit afficirt wird, wobei die seltsame Erscheinung eintritt, daß verschiedene geistige Gefühle auch verschiedene Theile des Körpers afficiren; die Schaam röthet oder bleicht die Wange, die Angst erregt Herzpochen, die Wehmuth erpreßt Thränen, die helle Einsicht eines schwierigen Satzes, durch welche eine Masse Irrthümer zusammenstürzt, macht das Auge glühen, das Mitleid erregt Empfindung im Eingeweide.

Auch

Auch theilt man die Gefühle in Beziehung auf das Verhalten des Subjekts bei denselben in sinnliche und intellectuelle. Die ersteren beruhen auf Empfänglichkeit allein und werden durch den (äußern oder innern) Sinn gegeben, die andern setzen zwar Empfänglichkeit voraus, werden aber durch Thätigkeit des Geistes gewirkt. Alle körperlichen Gefühle sind sinnliche, aber es giebt auch geistige sinnliche Gefühle; alle intellectuellen Gefühle hingegen müssen geistig sein.

Vergnügen ist Lust durch den Sinn, Schmerz Unlust durch denselben. Was in uns Vergnügen erweckt, heißt angenehm, was Schmerz hervorbringt, unangenehm.

Von den körperlichen oder äußern Gefühlen.

Die Werkzeuge des körperlichen Gefühls sind die Nerven; dies erhellet daraus, daß alle diejenigen Theile des Körpers, welche keine Nerven haben, wohin die Nägel und Haare gehören, fühllos sind, ferner daß diejenigen Theile des Körpers das Gefühl verlieren, deren Nerven zerstört sind. Die Fähigkeit der Nerven, solche Veränderungen zu erleiden, durch welche Gefühle in der Seele entspringen, nennt man Sensibilität.

Man theilt die körperlichen Gefühle in Gemeingefühle und in eigenthümliche Gefühle. Jene beruhen auf Sensibilität der Nerven des Körpers überhaupt; diese entspringen aus der eigenthümlichen Sensibilität der Nerven einzelner Organe. So ist das Gefühl der innern

Hitze

Hitze ein Gemeingefühl, es wird durch die Sensibilität der Nerven überhaupt hervorgebracht, das Gefühl des Durstes hingegen ist ein eigenthümliches Gefühl, welches seinen Grund in der eigenthümlichen Sensibilität der Nerven im Gaumen, Schlund und Magen hat.

Von den körperlichen Gemeingefühlen.

Leben in engerer Bedeutung, wie wir es hier genommen wissen wollen, heißt durch seine Vorstellungen Ursache von etwas werden. Ein Körper heißt in diesem Sinne lebendig, wenn er durch Vorstellungen verändert wird, und umgekehrt durch seine Veränderungen Vorstellungen bewirkt. Beides muß statt finden, damit der Gegenstand des innern Sinnes (Seele) und der des äußern (Körper) in Gemeinschaft stehen. Die Beschaffenheit des Körpers, welche zum Leben erforderlich ist, bewirkt ein Gefühl, das wir mit dem Namen des Lebensgefühls belegen.

Das Lebensgefühl ist ein körperliches Gemeingefühl; es beruht auf Sensibilität der Nerven überhaupt, man muß es von der Irritabilität der Muskeln unterscheiden, welche (z. B. bei Krämpfen) in einem sehr hohen Grade vorhanden sein kann, ohne daß Gefühl damit verbunden ist. Dies Lebensgefühl ist ganz einfach, und läßt bloß wahrnehmen, nicht aber beschreiben. Es begleitet uns mit wenigen Ausnahmen unser ganzes Leben hindurch und beruht darauf, daß der Körper ein Organ der Seele ist. Die wenigen Ausnahmen, wo uns das Gefühl des Lebens mangelt, finden dann statt, wenn wir die Willkühr über unsern Körper nicht haben. Dies ist der Fall im tiefen

fen Schlafe, (bei Ohnmachten, in der Starrsucht) und in heftigen Krämpfen, die uns das Bewußtsein rauben.

Wirken die organischen Lebenskräfte ohne merkliches Hinderniß, so ist das Lebensgefühl gleichgültig; ist Hemmung vorhanden, so entspringt körperliches Misbehagen, dessen höherer Grad Schmerz wird; entsteht ein Gefühl der beförderten Thätigkeit der Lebenskraft, so fühlen wir körperliches Wohlbehagen.

Das angenehme Gefühl, welches aus der beförderten Thätigkeit der Lebenskräfte entspringt, ist nicht so stark, als das Gefühl des Schmerzens, welches aus der gehemmten Thätigkeit derselben entsteht.

Die Untersuchung über die organischen Lebenskräfte und über die Gesetze derselben gehört in die Psychologie der animalischen Körper.

Wir merken hier bloß an, daß das Lebensgefühl durch äußere und innere Mittel erhöht und geschwächt werden kann; zu den äußern Mitteln gehören geistige Getränke, Opium, Gifte, Gerüche u. s. w. innere Mittel sind die Vorstellungen; ein leichtes Spiel mit Vorstellungen erhöht unser Lebensgefühl, wie man dies namentlich bei der Musik bemerkt, anhaltendes scharfes Nachdenken kann das Lebensgefühl schwächen. Es giebt Mittel, welche die Thätigkeit der Lebenskräfte und also auch das damit verbundene Lebensgefühl, auf einige Zeit erhöhen, wodurch aber nachher ein stärkeres Sinken entspringt, z. B. Opium.

Das gesammte körperliche Wohlbehagen kündigt sich durch Munterkeit, das Misbehagen durch Niedergeschlagenheit an, beide belegen wir mit dem Namen der körperlichen Laune. Zu den Klasse der Gefühle

fühle des körperlichen Wohlbehagens gehören die Gefühle der Gesundheit, der Heiterkeit, des Frohsinns, der Kraft, des Uebermuths, der Ausgelassenheit u. s. w.; ferner die angenehmen Gefühle, welche mit dem Nachlassen und Aufhören des körperlichen Misbehagens verbunden sind; das Gefühl der Genesung, der Erquickung, der Erholung, der Stärkung ꝛc. Dieses Nachlassen und Aufhören muß aber nicht zu langsam geschehen, weil sonst das Vergnügen nicht merklich wird. Zu der Klasse des körperlichen Misbehagens gehören die Gefühle der Krankheit, der körperlichen Indisposition, des Trübsinns, der Kraftlosigkeit, des Mismuths, der Mattigkeit, der Trägheit, der Erschöpfung u. s. w.

Außer dem Lebensgefühle und was damit in genauer Verbindung steht, giebt es noch andere Gemeingefühle, welche auf Sensibilität aller Nerven überhaupt beruhen und also nicht an eigene Organe des Körpers gebunden sind; dahin gehören, die angenehmen Gefühle der körperlichen Wärme, der Ruhe u. s. w., die unangenehmen des Frostes, der Hitze, der Aengstlichkeit, des Schauderns, Gräuselns u. s. w.

Von den körperlichen und eigenthümlichen Gefühlen.

Die eigenthümlichen körperlichen Gefühle sind an gewisse Organe gebunden und setzen eine eigenthümliche Veränderung der Nerven derselben voraus. Sie sind von doppelter Art, entweder stehen sie mit den Sinnesempfindungen des äußern Sinnes (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten) in inniger Verbindung, oder nicht.

Die

Die Gefühle, welche durch die Eindrücke äußerer Gegenstände auf die Sinnenwerkzeuge entspringen, (und die man von den Empfindungen, welche der Grund der Anschauungen sind, wohl unterscheiden muß) sind entweder angenehm oder unangenehm, oder gleichgültig d. h. ohne merkliche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit. Das Angenehme oder Unangenehme beruht darauf, ob der Gegenstand zweckmäßig oder zweckwidrig für das Organ, auf dasselbe einwirkt. Worin aber diese Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit besteht, läßt sich nicht angeben (und gehörte, wenn dies auch möglich wäre, in die Physiologie, nicht aber hieher), sondern bloß aus der Wirkung, dem angenehmen oder unangenehmen Gefühle erkennen. — So finden sich beim Gesicht angenehme und unangenehme Gefühle in Rücksicht der Stärke und Schwäche des Lichts; ferner in Rücksicht der Farben, wo man von lieblichen, sanften, zarten, brennenden, schreienden u. s. w. Farben spricht; und endlich in Hinsicht des Nebeneinanderseins und der Folge der Farben, die entweder verträglich oder unverträglich sind. Beim Gehör entstehen angenehme und unangenehme Gefühle aus der Stärke und Schwäche, Höhe und Tiefe des Tons; ferner aus den Eigenthümlichkeiten des Tons selbst, da giebt es kreischende, schmetternde, schmelzende, erschütternde u. s. w. Töne, und endlich aus der Folge der Töne untereinander, wo Harmonie und Disharmonie statt findet. Beim Geruch entstehen angenehme und unangenehme Gefühle aus der Stärke und Schwäche der Geruchsempfindung, so erregen gewisse starke Gerüche Schwindel und Betäubung, andere Gerüche gefallen oder misfallen uns an sich, als der Geruch der Rose, des Lavendels, des Rhabarbers, des faulenden Fleisches u. s. w.; ein hoher Grad eines besonderen übeln Geruchs kann Ekel erregen, von dem wir weiter unten reden werden. — Daß eben so bei den Sinneseindrücken des Geschmacks und Tastens angenehmes und unangenehmes

mes Gefühl sich findet, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Man wird sehr leicht die Bemerkung machen, daß bei den mehr objektiven als subjektiven Sinnen, Gesicht, Gehör und Tasten sehr oft die Vorstellungen kein merkbares Gefühl weder von Lust noch Unlust erzeugen, sondern uns indifferent lassen, da dies hingegen weit seltener bei den übrigen mehr subjektiven Sinnen Geruch, und Geschmack der Fall ist, wo wir entweder angenehme oder unangenehme Gefühle erhalten.

Außer den specifischen körperlichen Gefühlen, welche durch die Sinnesempfindungen gegeben werden, giebt es noch andere, welche mit diesen Empfindungen in keiner solchen Verbindung stehen oder zu stehen brauchen. Dahin gehören: der Kitzel, die körperliche Wollust, der Hunger, die Sättigung, der Durst, der Ekel, das Niesen, das Gähnen, die Beängstigung bei der Erschwerung des Athemholens.

Der Kitzel ist ein ungewöhnlich sanfter Reitz der Nerven, der in ganz kleinen Unterbrechungen wiederholentlich hervorgebracht wird. Er äußert sich vorzüglich in dem plötzlichen Zusammenziehen und Nachlassen der Muskeln des Zwerchfells, wodurch eine Veränderung des Athemholens bewirkt wird. Dieser Reitz erregt, wenn er bis zu einem gewissen Grade steigt, Lachen, wobei die Luft in schnell aufeinander folgenden Absätzen ausgestoßen wird. Das Gefühl des Kitzels kann angenehm, auch unangenehm sein, dies gilt ebenfalls vom Lachen. Es wird dann vorzüglich beschwerlich, wenn die zum Leben nothwendige Function des Athemholens dadurch gestört wird.

Reitze, wodurch Kitzel erregt wird, sind entweder äußere oder innere. Die äußern Reitze sind unge-

wöhnlich sanfte, schnell aufeinander folgende Berührungen gewisser Hautnerven, dahin gehören vorzüglich die Nerven um den Mund, unter den Achseln, in der Gegend der falschen Rippen, in den Händen und unter den Fußsohlen. Die körperlichen Reitze bewirken eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Theile unserer Eingeweide, welche sich dem Zwerchfell mittheilt. Ein höherer Grad des Kitzels erregt Lachen. Das Gefühl kann zu einem solchen Grade steigen, daß es Thränen erpreßt und Krämpfe erregt. — Der Kitzel scheint dann vorzüglich unangenehm zu werden, wenn es nicht in unserer Willkühr steht, ihn zu unterbrechen.

Die innern Reitze, wodurch Kitzel erregt wird, sind Vorstellungen. Man nennt sie kitzelnd, wenn sie einen geringen Grad des Kitzes, lächerlich, wenn sie Lachen hervorbringen. Auf welche Weise Vorstellungen, welche im Gemüthe sich finden, diese körperlichen Veränderungen bewirken, ist uns unerklärbar; allein so viel ist ausgemacht, daß auch in der Seele eine Anspannung und Nachlassung der Thätigkeit sich findet, welche eine ihnen entsprechende harmonische Bewegung in den Organen des Körpers hervorbringt.

Bei den bloß kitzelnden Vorstellungen findet sich Anspannung, in so fern die Vorstellung mit unserer Neigung übereinstimmt, eine Abspannung, in so fern wir dies nicht wollen offenbar werden lassen. Sie können, wenn sie einen gewissen Grad erreichen, eine Veränderung der Gesichtszüge bewirken, welche wir Lächeln nennen; es ist dies ein leichtes Lachen, welches von dem Lächelnden zurückgehalten wird, aber doch gegen seinen Willen wiedererscheint. Zu solchen kitzelnden Vorstellungen gehören die durch eigenes oder fremdes Lob, oder durch das Erhalten von Auszeichnungen, geschmeichelte Eigenliebe, so auch Schadenfreude, befriedigte Rache u. s. w.

Kant

Kant erklärt das Lachen, in so fern es durch Vorstellungen gewirkt wird, für einen Affect, welcher aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts entspringt. Unter Affect versteht man ein Gefühl, welches so stark ist, daß es alle übrigen verdunkelt. Daß dies beim aufrichtigen, nicht erkünstelten Lachen der Fall ist, wird wohl niemand bezweifeln; wenn man recht herzlich lacht, vergißt man alles um und neben sich. Um in diesen Affect zu gerathen, muß die Seele etwas erwarten, und sich anschicken, es zu fassen, dadurch werden die Organe angespannt; indem sie aber inne wird, daß ihre Bemühung vergeblich ist, so läßt diese Anstrengung plötzlich nach und die Organe werden abgespannt. Diese wechselnde An- Abspannung aber, muß plötzlich geschehen; daher auch der plötzliche Ausbruch des Lachens. Bei allen Vorstellungen, die Lachen erregen sollen, muß etwas sich finden, was auf einen Augenblick täuschen kann, und so die Anspannung bewirkt, daher denn auch, wenn der Schein in Nichts verschwindet, das Gemüth noch einmal zurückzusehen veranlaßt wird, um es noch einmal zu versuchen, wodurch der Reitz eine Zeit lang dauernd erhalten wird. Wenn Thomas Paine in seiner Abhandlung über wahre und fabelhafte Theologie, von dem Satze spricht, daß Wunder immer noch zu klein sind, um das zu beweisen, was sie beweisen sollen, und er als Beispiel hinzufügt, daß ein Wallfisch den Propheten Jonas verschluckt hat, wundert mich nicht; ich würde mich wundern, — wenn Jonas den Wallfisch verschlungen hätte; so sieht man bald, daß das Lachen über diesen Einfall daher entspringt, daß wir gespannt sind, was das größere Wunder sein soll, welches die Verschluckung des Jonas vom Wallfisch übertrifft, und daß diese Erwartung plötzlich in Nichts verwandelt wird.

Beim Lachen aber muß die Erwartung nicht in ihr Gegentheil verwandelt werden, denn sonst wird ein schmerzhaftes Gefühl hervorgebracht; es muß daher unsere Erwartung nicht auf etwas gehen, das für uns Werth hat, und dessen Erfüllung oder Nichterfüllung für uns ein großes Interesse bei sich führt; weil dann die nichterfüllte getäuschte Erwartung Schmerz verursacht. Wer wird wohl lachen, wenn er einen Besuch von seinem Freunde erwartet, und man ihm die Nachricht bringt, dieser sei plötzlich gestorben? Beim Lachen muß bloß ein Spiel von Vorstellungen statt finden, wodurch die Gemüthskräfte belebt werden.

Die körperliche Wollust ist ein eigenthümlicher Kitzel in den Zeugungstheilen. Sie kann sowohl durch äußere als innere Ursachen (Vorstellungen) erregt werden. Das Anschwellen der Zeugungstheile entspringt dadurch, daß äußere oder innere Reitze Säfte nach denselben drängen, das Blut dort anhäufen und die Wärme vermehren. Aeußere Reitze sind bey den Männern der in den Saamengängen und Saamenbläschen angehäufte Saame, bei den Weibern in den Eierstöcken, welche man auch Weiberhoden nennt. Wie Vorstellungen diese Erscheinungen bewirken können, ist uns unerklärlich, obgleich die Thatsache nicht zu leugnen ist. Daher giebt es eine Unkeuschheit des Gemüths, die selbst mit äußerer Enthaltsamkeit oder Impotenz verknüpft sein kann. — Der nichtbefriedigte Drang zum Geschlechtsgenuß erzeugt Schmerz; so wie seine Befriedigung die intensivgrößte körperliche Lust.

Das Gefühl des Hungers entspringt, wenn der scharfe Magensaft die Nerven des Magens reitzt oder die Falten desselben sich aneinander reiben; findet er sich in einem hohen Grade, so ist wegen der Verbindung, in welcher die Nerven des Magens mit dem übrigen Nervensy-

vensystem stehen, mit ihm ein Gefühl der körperlichen Schwäche überhaupt verbunden.

Das Gefühl des Hungers ist an sich unangenehm, wenn es aber in einem niedern Grade vorhanden ist, wo man es Appetit nennt, so kann die dazu sich gesellende Vorstellung der Befriedigung desselben und des dadurch zu erwartenden Vergnügens, Lust erregen. Der Hunger kann theils durch äußere, theils durch innere Ursachen erweckt werden; zu den äußern gehört: Mangel an Nahrung, Genuß reitzender Mittel (als salziger Speisen, bitterer Sachen, u. s. w.) Gerüche und starke Bewegung; die innern Ursachen sind Vorstellungen einer durch den Geschmack zu erwartenden Lust, die entweder durch den Sinn des Gesichts oder des Geruchs herbeigeführt, oder durch die Einbildungskraft erzeugt werden. Die innern Reitze bringen nicht sowohl Hunger in engerer Bedeutung, als bloß Appetit zu bestimmten Speisen hervor. Das Gefühl der Stillung des Appetits und Hungers ist an sich angenehm und von dem Wohlgeschmack der Speisen selbst noch zu unterscheiden; das Gefühl der Verdauung, wo die Lebenskraft größtentheils zu dieser thierischen Verrichtung verwandt wird, ist höchst unangenehm (horreurs de digestion).

In Krankheiten findet sich oft ein sehr heftiges Verlangen nach gewissen Speisen und Getränken; in vielen Fällen ist dies Verlangen auf Dinge gerichtet, die dem Kranken heilsam sind, und welche die Natur zur Hebung des Uebels fordert; so haben öfters diejenigen, welche an fauligten Krankheiten leiden, Verlangen nach sauren Speisen und Getränken. Dies Verlangen hat offenbar seinen Grund in dem körperlichen Zustande des Kranken, und es findet hier eine Instinktähnliche Wirkung statt. Bei dem oft seltsamen Appetit der schwangern Frauen, (der freilich wohl zuweilen erkünstelt oder erdichtet ist,) liegt der

Grund

Grund in der größern Reitzbarkeit des Nervensystems, bei ihm aber spielt auch die Einbildungskraft in Rücksicht des Gegenstandes, worauf er sich bezieht, eine Rolle.

Trockenheit im Gaumen, Schlund und Magen erzeugt das unangenehme Gefühl des Durstes, das in einem niedern Grade, und vorzüglich, wenn es auf bestimmte Getränke sich bezieht, gleichfalls Appetit genannt wird. Körperliche Ursachen des Durstes sind Mangel an Flüßigkeit, oder auch körperlicher Reitz z. B. durch Salze, hitzige Getränke u. s. w.; es kann aber auch durch Vorstellungen Verlangen nach Getränken, welches mit einem eigenthümlichen Gefühle begleitet ist, erweckt werden. Das Gefühl des Durstes ist schmerzhafter, als das des Hungers, weil mehrere Theile angegriffen werden. Stillung des Durstes gewährt Vergnügen; aber auch hier kann Ueberfüllung des Magens Unlust erzeugen.

Der Ekel ist ein Bestreben des Magens, das Genossene auf dem kürzesten Wege wegzuschaffen. Es ist dies Bestreben mit einem höchst unangenehmen Gefühle verbunden. Der Ekel entspringt, wenn das Genossene dem Zwecke der Ernährung widerspricht, oder ihn vernichtet; er kann aber auch durch Vorstellungen des Gesichts, Geruchs und Geschmacks hervorgebracht werden; beim Geruch und Geschmack unmittelbar, beim Gesicht durch damit verbundene Vorstellungen; auch kann die Einbildungskraft ihn erzeugen. Sein Sitz ist am Eingange des Rachens, in dem Schlundkopfe, im ganzen Schlunde und im Magen selbst, und beruht auf einer eigenthümlichen Reitzfähigkeit der Nerven dieser Theile. — Reitzt der Ekel zu einem hohen Grade, so geht er in Erbrechen über, und das mit dem Erbrechen verbundene unangenehme Gefühl ist deshalb widrig, und kömmt dem Gefühl des Todes so nahe, weil die zu dieser Wirkung erforderliche Bewegung

wegung des Magens der natürlichen Bewegung desselben gerade zu entgegengesetzt ist.

Sonderbar ist es, daß das fade Geschwätz gewisser Personen, die uns zur Aufmerksamkeit zwingen und doch dem Geiste keine Nahrung geben, sondern ihn nur beschweren, ein Gefühl erweckt, welches mit dem Gefühle des Ekels sehr nahe verwandt ist.

Auch das Niesen ist mit einem eigenthümlichen Gefühle begleitet. Das Niesen entspringt durch einen in den Nerven der Schleimhaut der Nase hervorgebrachten Reitz, der entweder durch einströmende Luft, oder durch eine innere körperliche Veränderung, oder durch anderweitigen Reitz z. B. durch das Sehen in die Sonne, durch Toback u. s. w. bewirkt wird. Das Niesen selbst ist ein convulsivisches unwillkührliches mit Zurückziehung des Kopfs begleitetes Einathmen, worauf ein sehr schnelles convulsivisches Ausathmen, meistens durch die Nase bei geschlossenem Munde erfolgt, welches mit einem Beugen des Kopfs, des Rumpfes und der Oberschenkel begleitet wird.

Das Gähnen, welches gleichfalls mit einem unangenehmen Gefühle verbunden ist, und in einem convulsivischen langsamen Ein- und Ausathmen besteht, womit gewöhnlich ein dehnender Ton und das Recken des Körpers verknüpft ist, kann durch äußere Ursachen, als Müdigkeit, Krämpfe im Unterleibe, u. s. w., oder auch durch Vorstellungen, vorzüglich durch solche, welche Langeweile hervorbringen, erregt werden. Zu den sonderbaren Erscheinungen gehört, daß Gähnen sehen, eigenes Gähnen hervorbringt.

Wenn unser Athemholen durch innere oder äußere Ursachen erschwert wird, so entspringt das unangenehme

Gefühl

Gefühl der Beängstigung, welches, wenn es zu einem hohen Grade anwächst, in das Gefühl des Erstickens übergeht. Hören diese hindernden Ursachen auf, oder ist die Luft zum Einathmen sehr tauglich, so entspringt ein Gefühl der Lust, welches von der freiern Respiration herrührt. So ist z. B. das Einathmen der reinen Bergluft in mittlern Höhen, oder der milden mit Blüthenduft geschwängerten Luft in den Gegenden Neapels sehr angenehm.

Von den geistigen oder innern Gefühlen.

Die geistigen oder innern Gefühle sind entweder contemplativ oder praktisch. Die erstern beziehen sich bloß auf das Vorstellungs-, die andern auf das Begehrungsvermögen. Wir machen mit der Betrachtung der erstern den Anfang.

Die geistigen oder innern contemplativen Gefühle sind nicht, wie die körperlichen, welche wir abgehandelt haben, bloß sinnlich, sondern sie zerfallen in zwei Arten, in sinnliche und intellectuelle; jene beruhen auf Empfänglichkeit des fühlenden Subjekts allein, diese setzen Selbstthätigkeit voraus. Die sinnlichen innern Gefühle sind doppelt, entweder werden sie durch den innern Sinn, oder durch die Einbildungskraft gegeben.

Von

Von den contemplativen Gefühlen, welche durch den innern Sinn gegeben werden.

Durch den innern Sinn erhalten wir Anschauungen von unserm eigenen Gemüthszustande; die Form dieser Anschauungen ist die Zeit. — Der Mensch fühlt sein Leben, heißt: er ist sich seiner Thätigkeit bewußt, und dies ist nichts anders, als: er fühlt sich angetrieben, aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen, der also ein eben so oft wiederkommender Schmerz sein muß. Ist nun nichts da, wodurch dieser Zustand des Gemüths geändert wird, erscheint die Dauer desselben als lang, so entspringt ein eigenthümliches, unangenehmes, ängstliches Gefühl der Leere an Empfindungen, welches wir Langeweile nennen; es ist mit dem Gefühle des Todes nahe verwandt, gleichsam ein Gefühl des langsamen Hinsterbens, und kann so drückend werden, daß es zum Selbstmord verleitet.

Die Stärke des Gefühls der Langenweile beruht auf den Lebenstrieb, und richtet sich nach dem Grade der Lebhaftigkeit des Subjekts. Der Karaibe, der Stunden lang müßig sitzen kann, Schäfer, gemeine Leute, Kranke, deren Lebhaftigkeit sehr abgenommen hat, fühlen, aus dem angeführten Grunde, wenig oder keine Langeweile. — Gedankenlosigkeit sichert gegen diesen Schmerz, daher ist die Langeweile dem cultivirten Mann um so viel unerträglicher.

Je mehr das, was die Zeit erfüllt, unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, desto weniger bemerken wir die Zeit selbst; daher sagen wir oft: wie kurz ist uns die Zeit geworden! und wenn wir zurücksehen, was in dieser Zeit für Vorstellungen in unserer Seele waren, so erstaunen wir über die Menge derselben. Es geht uns, wie mit einem Wege, der uns kurz scheint, weil eine Menge von Gegenständen, welche uns dabei aufstießen, unsere Aufmerksamkeit auf sich zogen, und der uns, wenn wir zurückrufen, was

wir

wir alles gesehen haben, lang erscheint. Aufmerksamkeit wird durch den Wechsel erweckt, daher werden wir, beim Wechsel der Vorstellungen, die Zeit am wenigsten gewahr. Langweilig nennen wir einen Menschen, der keinen Wechsel der Vorstellungen in uns bewirkt, uns vielmehr hindert, diesen Wechsel selbst hervorzubringen; kurzweilig denjenigen, welcher diesen Wechsel bewirkt und die Aufmerksamkeit unterhält.

Hieraus läßt sich erklären, warum wir die Ausdrücke: die Zeit verkürzen und vergnügen für gleichbedeutend brauchen; darum ist das Spiel so anlockend, wenn es um Geld geschieht; es findet sich nämlich, vorzüglich bei Hazardspielen, ein beständiger Wechsel des Zustandes; bald fürchten, bald hoffen wir; bei einigen Spielen kömmt noch das Gefühl der Lust hinzu, welches aus der Thätigkeit des Verstandes entspringt, dem durch den Zufall kleine Aufgaben (ein Spiel zu gewinnen oder es dem andern verlieren zu machen, Plane zu entwerfen und sie durchzuführen) vorgelegt werden, mit deren Auflösung er sich beschäftigt.

Das beste Mittel gegen die Langeweile ist Beschäftigung mit äußern Gegenständen, weil das Gemüth dadurch von der Beobachtung seiner selbst abgezogen wird. Wird die Beschäftigung Arbeit, d. h. ein Geschäft, welches man nicht um sein selbst, sondern eines äußern Zwecks wegen übernimmt, so vergeht die Zeit um so schneller, und der Gedanke, die Zwischenzeiten der Muße nach Gefallen auszufüllen, verkürzt sie um so mehr. Daher Menschen, welche sich beschäftigen könnten, doch oft Langeweile haben, weil sie sich zu keinem bestimmten Geschäft entschließen können. — Arbeit und Muße müssen abwechseln, wenn wir uns des Lebens erfreuen sollen.

Da aller Wechsel überhaupt unterhält, so kann durch ihn die Langeweile gehoben werden. Dieser Wechsel wird ent-

entweder durch Arbeit bewirkt, wodurch wir von der Beobachtung unsrer selbst abgezogen werden, oder das Spiel, worunter wir jede Beschäftigung verstehen, die ihrer selbst wegen unternommen wird, und keinen bestimmten Zweck hat. Vom Glücksspiel haben wir kurz zuvor gesprochen; ferner gehören hieher: das Spiel mit äußern Empfindungen, Farben (z. B. beim Auf- und Untergang der Sonne) oder Tönen (bei der Aeolsharfe), das Spiel mit innern durch Vorstellungen gegebenen Empfindungen, bei Schauspielen, romantischen Dichtungen, schauerlichen Erzählungen u. s. w.; das Spiel der Vorstellungen durch Einbildungskraft, vorzüglich dann, wenn sie der Verstand zwar im Allgemeinen leitet, aber ihr doch Spielraum genug übrig läßt, um sich über mannigfaltige Vorstellungen zu verbreiten; das ist z. B. der Fall, wenn man nach Tische ein wenig schlummert, oder wenn man des Morgens schon halb erwachend noch im Bette verweilt. Uebrigens sind diese Träumereien, dieser Zwischenzustand zwischen Wachen und Schlafen dem Körper nicht zuträglich; sie erhitzen das Blut und ermatten Geist und Körper. Eben so findet ein Spiel von Vorstellungen bei den gesellschaftlichen Unterhaltungen statt, welches uns ein großes Vergnügen gewährt, und zugleich, wenn es geistreich ist, die Seelen- und Körperkräfte belebt und stärkt. Darum gehören die Freuden der Tafel, wo man den Gaumen kitzelt, durch den Genuß geistiger Getränke die Einbildungskraft belebt, und durch abwechselnde Unterhaltung die Gemüthskräfte überhaupt in leichte Thätigkeit ohne Anstrengung versetzt, zu den Vergnügungen, die man durch öftere Widerholung immer mehr lieb gewinnen lernt.

Endlich entspringt ein Gefühl von Lust aus dem Spiele der Gedanken, welches das Naive in uns hervorbringt. Naiv kömmt offenbar von dem Lateinischen nativus; Kant erklärt Naivität durch den Ausbruch

der

der der Menschheit ursprünglichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst. Die Erfahrung belehrt den in die Welt tretenden Menschen bald durch Schaden, daß er nicht alles laut werden lassen darf, was er denkt, so entspringt eine abgedrungene Nothwendigkeit, sich zu verstellen, und die Menschen, welche in der bürgerlichen Gesellschaft fortkommen wollen, müssen wenigstens oft ihr Inneres verbergen, ja der größte Theil kömmt bald dahin, so gar das Gegentheil von dem darzustellen, was in ihm sich findet. Unsere Eigenliebe und die Eigenliebe Anderer zwingt uns zur Verstellung, die bei der Verderbtheit der Menschen ein nothwendiges Erforderniß der Civilisirung geworden ist. Die Natur aber hat es bei uns auf Offenheit und Wahrhaftigkeit angelegt. Beim Naiven nun trägt die Natur über die Kunst den Sieg davon; aber es muß die Natur Recht, die Kunst Unrecht haben.

Das Gefühl, welches das Naive erweckt, ist zusammengesetzt, und zwar aus einem Gefühle von Lust und Unlust, doch hat das erstere die Oberhand. Die verschiedenen Gefühle, woraus es zusammengesetzt ist, sind: fröliecher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth. Wir erwarten die alltägliche Sitte des gekünstelten Scheins, diese Erwartung wird in Nichts verwandelt; wir fühlen hierbei unsere Ueberlegenheit, wir würden uns nicht so bloß gegeben haben; diese beiden Dinge erzeugen ein fröliches Lächeln. Aber auf der andern Seite werden wir inne, daß die Lauterkeit der Gesinnung, welche dadurch offenbar wird, unendlich mehr werth ist, als alle angenommene Sitte, dies erweckt Ehrfurcht. Hierzu gesellt sich bei reinen Seelen der Gedanke an den Verlust der Wahrhaftigkeit und Simplicität der Menschheit und erregt Wehmuth, wodurch das Naive selbst zum Sanftrührenden gehört.

Man theilt das Naive in zwei Arten; in das der Ueberraschung und das der Gesinnung. Das

erstere findet statt, wenn die Natur über die Kunst wider Wissen und Willen der Person z. B. im Affekt siegt; das andere, wenn dieser Sieg mit völligem Bewußtsein der Person davon getragen wird. Bei dem Naiven der Ueberraschung gilt das Gefühl der Ehrfurcht nicht die Person, sondern der moralischen Anlage im Menschen überhaupt; die beigemischte Freude wird dadurch vermehrt, daß wir den Schalk in ihm bloßgestellt sehen. Bei dem Naiven der Gesinnung, dem Kindlichkeit zum Grunde liegt, achten wir die Person, die dasselbe äußert, weil sie aus eigner schöner Menschlichkeit vergißt, daß sie es mit einer verderbten Welt zu thun hat.

Von dem Naiven muß man die offenherzige Einfalt unterscheiden, welche nur darum die Natur nicht verkünstelt, weil sie sich auf die Kunst des Umgangs nicht versteht.

Das Vorhergehende hat uns gezeigt, daß Mangel des Wechsels der Vorstellungen, ein unangenehmes, der Wechsel hingegen ein angenehmes Gefühl erzeugt. Nur ist noch zu bemerken, daß der Wechsel der Vorstellungen und Empfindungen in uns bestimmte Zeitgränzen erfordert, wenn er ein Gefühl von Lust hervorbringen soll, denn so wie er bei zu großen Intervallen die Langeweile erzeugt, so erregt er bei zu kleinen Zwischenzeiten, das unangenehme Gefühl des Schwindels. Zu schnelles Wechseln der Gesichtsvorstellungen (z. B. wenn man sich schnell im Kreise herumdreht) oder der Töne; der Bilder der Phantasie bey Erzählungen; der Gedanken beim Hören oder Lesen, erzeugen das unangenehme Gefühl, welches Betäubung und Neigung zum Erbrechen hervorbringen kann. — Die erforderliche Größe der Intervallen ist bei verschiedenen Subjekten verschieden. —

Von

Von den contemplativen Gefühlen, welche durch die Einbildungskraft gegeben werden.

Wir können es als ein Gesetz aufstellen, daß alles das, was einem Vermögen der Seele angemessen, d. h. für dasselbe zweckmäßig ist, ein Gefühl der Lust bewirkt, denn dadurch wird die Thätigkeit des Vermögens befördert; so wie auch umgekehrt dasjenige, was für ein Seelenvermögen zweckwidrig ist, und also die Thätigkeit desselben hemmt, ein Gefühl von Unlust erzeugt. Ferner, jede Kraft der Seele, so bald sie erweckt worden ist, führt ein Streben sich zu äußern bei sich, und erzeugt also das Gefühl eines Bedürfnisses, dessen Befriedigung Lust, und dessen Nichtbefriedigung Unlust hervorbringt.

Wir wollen jetzt das Gesagte auf die Einbildungskraft anwenden. Allgemein wird das Lust gewähren, was die Activität der Einbildungskraft auf eine leichte Weise befördert, Unlust aber, was diese Activität erschwert oder hindert. Da nun die Einbildungskraft, wie wir oben bei Zergliederung der Vorstellkräfte gesehen haben, in die reproductive und productive zerfällt, so wird auch durch beide Lust und Unlust hervorgebracht werden können. Das Geschäft der reproductiven Einbildungskraft geht dahin, gehabte Anschauungen ins Bewußtsein zurückzurufen; alles also, was dies Geschäft erleichtert, wird uns Vergnügen, und das Gegentheil desselben Misvergnügen machen. Dahin gehören nun folgende Bemerkungen: Aehnliche Bilder von Personen, welche wir kennen, gefallen uns, weil es uns leicht wird, uns ihre Gesichtszüge ins Bewußtsein zurückzubringen. — Gute Beschreibungen von Dingen, welche wir gesehen haben, und wo ohne großen Aufwand von Worten, durch treffende Züge unsere Einbildungskraft

in

in den Stand gesetzt wird, uns die Gegenstände zu vergegenwärtigen, machen uns Vergnügen. — Alles was uns an Dingen, die wir dem Gedächtniß überliefern sollen, die Reproduction erleichtert, gefällt uns, z. B. Aehnlichkeiten, Verbindung mit andern geläufigen Vorstellungen, Metrum, Reim, zweckmäßige Bezeichnungen u. s. w. — Da, wie wir oben gezeigt haben, zur Anschauung gehört, daß wir das Mannigfaltige in derselben zu einem Ganzen zusammenfassen (comprehendiren), diese Comprehension aber Reproduction voraussetzt, so werden wir Unlust empfinden, wenn der Gegenstand selbst diese Reproduction und also auch die Comprehension erschwert, Lust, wenn er sie erleichtert. Das erstere findet statt, wenn der Gegenstand selbst sehr groß ist; ferner wenn die Theile desselben zu wenig Auszeichnendes von einander haben, um sich dem Gedächtniß einzudrücken; bei himmelhohen Bergen wird die Reproduction durch die Größe, bei dem Spiegel des Oceans überdies noch durch die Einförmigkeit der Theile desselben erschwert. Ordnung und Symmetrie erleichtert die Reproduction und Comprehension und gewährt daher Vergnügen.

Um Mißverständniß abzuhelfen, will ich nur noch hinzufügen, daß ein Gegenstand für ein Vorstellungsvermögen zweckmäßig, für ein anderes aber zweckwidrig seyn, und also ein und derselbe Gegenstand Lust und Unlust zugleich hervorbringen kann, wobei daher auch öfters der Fall eintritt, daß die Unlust, als stärker, die Oberhand behält und die Lust ganz verdunkelt. So kann strenge Symmetrie Steifheit erzeugen, und diese eine Beengung der Thätigkeit unsrer gesammten Vorstellkräfte bewirken; welche mit einem Gefühle von Unlust verbunden ist, das die bei weitem geringere Lust, welche aus der Zweckmäßigkeit für die reproductive Einbildungskraft entspringt, aufhebt oder vielmehr in Schatten stellt. Dies ist z. B. der Fall

bei

bei den unter der Scheere gehaltenen Baumwänden der steifen holländischen Gärten. Ferner muß man nicht aus der Acht lassen, daß ein Gegenstand zwar der Form nach, durch seine Zweckmäßigkeit Lust, oder durch seine Zweckwidrigkeit Unlust verursachen kann, da hingegen der Innhalt selbst vielleicht ganz andere Gefühle erzeugt; so kann uns z. B. die Aehnlichkeit eines Bildes gefallen, da aber der Mensch, den es vorstellt, uns viel Uebel zugefügt hat, das Misfallen die Oberhand haben.

Die produktive Einbildungskraft empfängt ihren Stoff durch den Sinn und die reproduktive Einbildungskraft, ihr gehört die bloße Form der Verbindung des Stofs. Ich berufe mich hier auf das, was ich oben bei Abhandlung der Erkenntnißkräfte über diesen Gegenstand gesagt habe. Diese Verbindung des Stofs, welche die productive Einbildungskraft vornimmt, ist nun doppelt, entweder zu einer Anschauung (Comprehension) oder zu einer Reihe von Vorstellungen. Ueber die Lust an der Comprehension, welche mit der Reproduction in inniger Verbindung steht, habe ich kurz zuvor gesprochen; es bleibt also nur noch das Gefühl zu betrachten übrig, welches durch die Thätigkeit der Einbildungskraft erregt wird, in so fern sie Reihen von Vorstellungen verknüpft. Ich spreche hier nicht von Lust und Unlust, die durch den Innhalt der Vorstellungen erzeugt wird, welche die productive Einbildungskraft zusammen verbindet, diese entspringt aus dem Begehrungsvermögen (dahin gehören z. B. die goldnen Träume der Jugend, die Plane der Weltverbesserer u. s. w.); sondern bloß von der belebten oder gehemmten Thätigkeit dieses Vorstellungsvermögens selbst. Geist nennen wir das belebende, d. h. die Thätigkeit befördernde Princip; folglich werden wir das, was die Thätigkeit der productiven Einbildungskraft befördert, geistreich, geist-

geistvoll*) nennen können. So sprechen wir von einer geistreichen Unterhaltung, einem geistreichen Gedicht u. s. w. Diese Thätigkeit der Einbildungskraft aber kann nicht ohne alle Regel, nicht gesetzlos seyn, weil sie sonst bald in sich selbst aufhören würde, wie die Spiele der Kinder, wo niemand sich einer Regel unterwerfen will. Regeln beruhen auf Begriffen (als allgemeinen Vorstellungen) und also wird bei der zweckmäßig belebten Einbildungskraft auch der Verstand ins Spiel kommen.

Vorstellungen, welche von der Beschaffenheit sind, daß sie der productiven Einbildungskraft einen unendlich sich erzeugenden Stoff liefern, welcher für jeden bestimmten Begriff zu groß ist, werden ästhetische Ideen genannt. Ich habe S. 104. u. f. auseinander gesetzt, was man darunter versteht; hier wird derselben bloß in Beziehung der durch sie erweckten Lust Erwähnung gethan. —

Dieser Lust, welche aus der Lebhaftigkeit oder auch der Anreizung der Einbildungskraft zur zweckmäßigen Thätigkeit entspringt, steht die Unlust gegenüber, welche aus der zweckwidrigen Hemmung dieser Vorstellkraft hervorgeht. Eine Vorstellung, welche keine neue Vorstellungen erzeugt, wird trocken genannt, und mit ihr ist mehr oder minder Unlust verbunden; daher kann eine Darstellung, welche den Anforderungen des Verstandes in Rücksicht der Deutlichkeit und Gründlichkeit Genüge leistet, wenn sie keine Nebenvorstellungen erweckt, oder mit keinen lebhaften anschaulichen Darstellungen verbunden ist, die Anforderungen der Einbildungskraft nicht befriedigen, und deshalb trocken und unangenehm seyn.

---

*) Man könnte hinwiederum das, was den Verstand zur Thätigkeit veranlaßt, viel Stoff zum Denken hergiebt, sinnreich nennen.

Von den contemplativen Gefühlen, welche aus dem obern Vorstellungsvermögen, dem Verstande entspringen.

Der Verstand geht bei den Erkenntnissen darauf hinaus, ihnen den größtmöglichsten Umfang, die größtmöglichste Klarheit und Deutlichkeit, Gründlichkeit und Gewißheit zu geben; in so fern wir nun der Erreichung dieser Zwecke uns nähern, empfinden wir Lust, insofern wir Hindernisse antreffen, Unlust. —

Der Trieb, den Umfang unserer Erkenntnisse zu erweitern, heißt Wißbegierde, welche wir von der Neugierde, als dem Hange, etwas Neues, gleichviel ob es zur Vermehrung unserer Erkenntnisse beiträgt oder nicht, wohl unterscheiden müssen. Die Befriedigung sowohl der Wißbegierde als der Neugierde gewährt Vergnügen, die Nichtbefriedigung Mißvergnügen. Die Neugierde geht aber nicht die Erkenntnißkraft an, sondern beruht auf dem Hange, der Langeweile, von der wir oben geredet haben, los zu werden. Der Mensch ist erst neugierig; dazu treibt ihn der Stachel der Langenweile, welche Wechsel der Vorstellungen fordert; späterhin erst, wenn sich die Erkenntnißkraft mehr entwickelt hat, wenn er an Beschäftigung des Verstandes Vergnügen empfindet, oder wenn er den mannigfaltigen Nutzen der Erkenntnisse einsehen gelernt hat, entsteht in ihm die Wißbegierde.

Dunkelheit und Verworrenheit unserer Erkenntnisse macht uns Unlust, dahingegen uns Klarheit und Deutlichkeit derselben Vergnügen gewährt. Ein dunkler und verworrener Vortrag macht uns Mißvergnügen; da hingegen eine populäre Darstellung, in welcher Deutlichkeit mit Gründlichkeit verbunden ist, großes Vergnügen gewährt. Wenn man durch zweckmäßige Anwendung der socratischen

Methode

Methode jungen Leuten Vorstellungen klar und deutlich macht, welche bis dahin nur dunkel in ihnen schlummerten, so sieht man das Vergnügen in ihrem Gesicht; eben so erweckt eine tabellarische Uebersicht, insofern sie Klarheit über das Ganze verbreitet, großes Vergnügen.

Bei unsern Erkenntnissen in Beziehung auf uns, findet der Unterschied zwischen Verstehen und Begreifen statt; beim Verstehen kömmt allein der Verstand ins Spiel, welcher Anschauungen auf Begriffe bringt; beim Begreifen zeigt sich auch die Vernunft thätig, in so fern hier von Erkenntniß aus Gründen die Rede ist. Es giebt mehrere Erkenntnisse, bei denen ihrem Wesen nach nur Verstehen, es giebt andere, bei denen auch Begreifen möglich ist. Zu den erstern gehören z. B. die Erkenntnisse der Mineralogie, der Erdbeschreibung, die Fakta der Geschichte; zu den andern die mathematischen und philosophischen Erkenntnisse. Man nennt die erstern historische, die andern rationale Erkenntnisse. Wenn wir bei den historischen Erkenntnissen zum Verstehen, bei den rationalen zum Begreifen gelangen, so empfinden wir Lust; wenn aber in einer von beiden Rücksichten Hindernisse sich vorfinden, Unlust

Es ist leicht einzusehen, daß das Bedürfniß des Verstehens und Begreifens erst rege gemacht sein muß, ehe aus der Befriedigung Lust und aus der Nichtbefriedigung Unlust entspringen kann. So lange dem Knaben die Frage nicht einfällt, oder er nicht darauf aufmerksam gemacht wird, wie es zugeht, daß sein papierner Drache in die Luft steigt, wird er auch bei der Nichtbeantwortung kein Mißvergnügen finden. Je stärker er hingegen die Auflösung des Räthsels wünscht, desto mehr Vergnügen wird es ihm machen, wenn er einsieht, daß dieses Steigen des Drachens durch die Zusammensetzung zweier Kräfte, des Windes und des Zuges mit der Schnur beim Laufen, hervorgebracht wird.

Aus dem Begreifen ergiebt sich die Gründlichkeit der Erkenntniß, und diese erreicht ihren höchsten Grad, wenn man bis zu den letzten Gründen aufgestiegen ist, und also wird damit auch der höchste Grad der Lust, welcher aus der vollkommenen Befriedigung der Anforderung der Vernunft entspringt, verbunden seyn. Darum gereicht das Studium der Mathematik, wo alles sich auf Principien zurückführen läßt, so großes Vergnügen; da hingegen die seichten oberflächigen Darstellungen (für Kinder, Damen u. s. w.) dem gründlichen Kopf Unlust machen. Endlich strebt der menschliche Verstand auch nach Ueberzeugung; das Gefühl, welches sich bey Erreichung derselben in uns findet, und welches man gewöhnlich Wahrheitsgefühl nennt, ist ein Gefühl der Lust; dahingegen die ihm entgegenstehenden Gefühle des Zweifels und des Irrthums zu den Gefühlen der Unlust gehören.

Das Gefühl der Ueberzeugung kann einen sehr hohen Grad erreichen, und in der Geschichte finden wir mehrere Beispiele, daß Menschen für das, was sie für wahr hielten, selbst ihr Leben aufopferten. Man muß aber ja nicht dies Gefühl für einen Sinn halten, durch welchen wir Wahrheit und Irrthum von einander unterscheiden lernten; das Gefühl, als etwas Subjektives, kann nichts über Wahrheit und Irrthum, welche objektiv sind, entscheiden, und es giebt in der Geschichte wenigstens eben so viel Beispiele von Menschen, welche Märtyrer für einen Irrthum geworden sind, den sie für Wahrheit hielten, als von Menschen, welche wirklich der Wahrheit ihr Leben zum Opfer brachten. Darum ist der Ausdruck, Gefühl der Ueberzeugung, der Benennung, Gefühl der Wahrheit, vorzuziehen.

Skrupel sind dunkle, Zweifel klare und deutliche Vorstellungen, welche sich der vollen Ueberzeugung entgegenstellen; ihr Dasein ist mit Unlust verbunden, so wie im Gegentheil die Hebung derselben Lust verursacht.

Was

Was nun das Gesammte unserer Erkenntnisse betrift, so strebt die Vernunft, die einzelnen fragmentarischen oder rhapsodistischen Erkenntnisse zu systematischen zu erheben, d. h. sie als Glieder eines Ganzen zu verbinden; folglich wird diese Verbindung, die Leichtigkeit der Uebersicht der Theile, als zu einem Ganzen gehörig, und sich unter einander ihre Stelle bestimmend, Lust erzeugen.

Zu den Gefühlen der Lust, welche durch das Erkenntnißvermögen gegeben werden, gehört auch das Wohlgefallen an einem Gegenstande, in sofern wir an ihm äußere oder innere Zweckmäßigkeit entdecken. Die Vernunft des Menschen dient unter andern auch dazu, sich Zwecke zu denken; ein Gegenstand der mit seinem Zwecke zusammenstimmt, heißt zweckmäßig, ist der Zweck außer dem Gegenstande selbst zu suchen, so heißt er ein äußerer, und dem Gegenstande kömmt in so fern äußere Zweckmäßigkeit, Brauchbarkeit, zu; ist der Zweck der Gegenstand selbst, und man betrachtet seine Theile in Beziehung auf das Ganze als Zweck, so ist die Zweckmäßigkeit eine innere (Vollkommenheit). Wenn ich den Eichbaum betrachte in Beziehung auf den Schiffbau, so ist von äußerer, wenn ich untersuche, wozu ihm Rinde, Wurzeln, Blätter ꝛc. dienen, von innerer Zweckmäßigkeit die Rede. Die Urtheilskraft reflektirt über innere und äußere Zweckmäßigkeit der Gegenstände, und von dem Grade der erkannten Vollkommenheit derselben hängt das Wohlgefallen ab, welches wir darüber empfinden. Ich will der Kürze halber, zur Erläuterung des Gesagten nur in Rücksicht auf äußere Zweckmäßigkeit an einen Weberstuhl, und auf innere an die physiologische Betrachtung des menschlichen Körpers erinnern.

Zwecklosigkeit oder Zweckwidrigkeit macht da, wo von Zwecken die Rede ist, bei Kunstprodukten oder bei organi-

schen

schen Produkten der Natur, Unlust. Was die Kunstprodukte als Menschenwerk betrift, so stoßen wir bei ihnen oft auf Zwecklosigkeit und Zweckwidrigkeit, da wir hingegen bei den organisirten Körpern, deren Struktur wir ohne den Begriff der Zweckmäßigkeit nicht zu verstehen und zu erklären vermögen, von der Maxime ausgehen, daß an denselben nichts zwecklos und zweckwidrig ist. Darum gewährt es uns eine große Freude, wenn wir die Zwecke solcher Theile an organisirten Körpern, deren Zwecke uns bis dahin unbekannt waren, kennen lernen; so gewährte die Zergliederung des Gehirns, welche Gall aufstellte, ein großes Vergnügen, in so fern er den Nutzen mehrerer Theile derselben, der bis dahin unbekannt war, darthat, und überhaupt das Gehirn, welches man bis dahin bloß als eine breiartige Masse betrachtet hatte, als ein System von Nerven uns kennen lehrte.

Von den sinnlich-intellectuellen contemplativen Gefühlen, bei welchen Einbildungskraft und Verstand ins Spiel kommen.

Eine eigenthümliche Art des Wohlgefallens, welche unsere Betrachtung verdient, ist das Gefühl der Lust, das mit den Geschmacksurtheilen verknüpft ist, oder das Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen. Man nennt dies Wohlgefallen und diese Urtheile auch ästhetisch, wo man aber alsdann diesen Ausdruck in einem von der eigenthümlichen Bedeutung abweichenden Sinne nimmt.

Das reine Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen ist bloß contemplativ, d. h. es findet sich an der blo-

bloßen Vorstellung (Betrachtung) des Gegenstandes, ohne daß dabei auf die Existenz desselben, als eines Objekts unsers Begehrens Rücksicht genommen wird. Da nun ein jeder Gegenstand des Begehrens ein Interesse bei sich führt, so fordern wir von einem reinen Geschmacksurtheile, daß es ohne Interesse sei, und halten es für verdachtig, wenn wir bei dem urtheilenden Subjekt ein solches Interesse vermuthen.

Geschmack in weiterer Bedeutung ist das Vermögen, ein Urtheil über das Schöne und Erhabene zu fällen; in engerer Bedeutung das Vermögen ein richtiges Urtheil darüber zu fällen.

Es gehört nicht in eine Erfahrungsseelenlehre, das Wesen des Schönen und Erhabenen näher zu bestimmen, und die Prinzipien der Geschmacksurtheile aufzusuchen; hier genügt uns, den Ursprung des Wohlgefallens, der bei den Geschmacksurtheilen sich findet, darzustellen. Wir machen mit den Urtheilen über das Schöne den Anfang.

Man unterscheidet freie und anhängende Schönheit; die erstere findet statt, wenn, um ein Geschmacksurtheil zu fällen, kein Begriff, was der Gegenstand seyn soll, erforderlich ist; die andere, wenn zu demselben ein solcher Begriff gehört. Blumen, Muscheln, Arabesken, Symphonieen u. s. w. sind freie Schönheiten; man findet die Blumen schön, wenn man auch nicht weiß, daß sie die Bewahrerinnen der Geschlechtstheile der Pflanzen sind, wodurch die Fortpflanzung derselben bewirkt wird, und man findet sie um nichts schöner, wenn man dies erfährt. Statuen haben anhängende Schönheit, man muß, um über sie ein Geschmacksurtheil fällen zu können, zuvörderst wissen, was sie vorstellen sollen, und dazu sind Begriffe erforderlich; bei der anhängenden Schönheit sind also zwei Dinge verbunden, Richtigkeit der Darstellung und Schönheit

heit derselben; die erstere ist die Bedingung der letztern, welche ohne sie nicht statt finden kann, aber sie sind doch wesentlich von einander verschieden, weil die Richtigkeit der Darstellung die Schönheit derselben noch nicht einschließt.

Bei der freien Schönheit wird durch den Sinn ein Mannigfaltiges gegeben, und die Einbildungskraft verknüpft dasselbe zu einem Ganzen der Anschauung (sie comprehendirt), welche sodann durch einen Begriff, den der Verstand durch Synthesis hervorbringt, gedacht wird. Ist nun das durch den Sinn gegebene Mannigfaltige von der Art, daß es die Einbildungskraft leicht zusammenfassen, und der Verstand dasselbe unter einen Begriff bringen kann; ist es für Einbildungskraft und Verstand zweckmäßig, welches durch Reflexion erkannt wird, so entspringt ein Gefühl der beförderten Thätigkeit beider Vorstellkräfte, welches ein Gefühl der Lust in der bloßen Contemplation des Gegenstandes ist.

Bei der anhängenden Schönheit ist die Richtigkeit der Darstellung eine Anforderung des Verstandes und wird nach Begriffen beurtheilt; die Schönheit hingegen beruht gleichfalls auf der wechselseitigen Belebung der beiden Vorstellkräfte, Einbildungskraft und Verstand.

Da die Schönheit sich nicht, wie die Richtigkeit nach bestimmten Begriffen beurtheilen läßt, so können wir den andern in Rücksicht des Urtheils über Schönheit nicht zwingen, zu unserer Meinung überzutreten oder ihm dieselbe beweisen, wie dies bei Erkenntnissen der Fall ist; da aber doch die beim Schönen ins Spiel gesetzten Vermögen Erkenntnißvermögen sind, die ihrem Wesen nach, bei allen Menschen gleich seyn müssen, wenn anders Mittheilung der Erkenntniß statt finden soll, so sinnen wir den andern Einstimmung in unser Urtheil über Schönheit an.

Eben

Eben dadurch unterscheiden wir das Schöne vom Angenehmen, daß wir beim Schönen Allgemeingültigkeit des Urtheils aussagen, dahingegen das Angenehme bloß auf subjektive Gültigkeit Anspruch macht; jenes also auf Bedingungen sich stützt, die wir bei allen Menschen voraus zusetzen berechtigt sind, da hingegen dieses nur auf privatgültigen Bedingungen beruht. Sagen wir von einem Gegenstande, er gefällt, so legen wir ihm Schönheit bei; sagen wir hingegen, er gefällt uns, so ist vom Angenehmen die Rede.

Ein Geschmacksurtheil, welches nur ein Wohlgefallen am Schönen ausdrückt, heißt rein; sind aber noch andere Gefühle der Lust oder Unlust damit verbunden, so heißt es gemischt. Zu solchen beigemischten Gefühlen gehören Reize (durch Farben, Töne u. s. w.) Rührung, das moralische Gefühl, das Gefühl des Wohlgefallens am Erhabenen, Edlen u. s. w.

Es gehört schon eine große Cultur des Geschmacks dazu, ein reines Geschmacksurtheil zu fällen, und also von der contemplativen Betrachtung des Gegenstandes alles das abzusondern, was ihm fremdartig ist und auf Interesse beruht. Der ungebildete Mensch findet zuerst nur an Gegenständen Vergnügen, welche die Sinne reitzen, und nur nach und nach gewöhnt er sich, auch auf die Form des Gegenstandes zu achten, und Wohlgefallen am Schönen, welches seine Vorstellkräfte leicht beschäftigt, zu finden.

Das Gefühl des Wohlgefallens am Erhabenen ist von dem am Schönen wesentlich verschieden; bei dem Schönen fühlt sich das Gemüth sanft angezogen; beim Erhabenen mächtig ergriffen, und wechselsweise bald angezogen, bald zurückgestoßen; beim Schönen ist das Gemüth in Ruhe, beim Erhabenen in Bewegung; beim reinen Schönen ist bloß Wohlgefallen, beim Erhabenen ein gemisch-

mischtes Gefühl, Wohlgefallen und Mißfallen, wovon aber das erstere die Oberhand hat. Das Schöne bezieht sich auf Form und Leichtigkeit der Auffassung derselben, ihm also ist Größe nur hinderlich; das Erhabene aber verlangt durchaus Größe, und findet sich selbst am Formlosen. Der Umstand, daß wir uns beim Erhabenen angezogen und abgestoßen fühlen, leitet uns darauf, daß der Gegenstand, den wir erhaben nennen, für eines unserer Seelenvermögen zweckmäßig, für ein anderes hingegen zweckwidrig seyn muß; da aber das Wohlgefallen das Uebergewicht über das Misfallen hat, so wird das Vermögen, dessen Thätigkeit wir befördert fühlen, einen Vorzug vor dem haben müssen, dessen Thätigkeit eingeschränkt gefühlt wird.

Die Untersuchungen, welche von den Philosophen über das Erhabene angestellt worden sind, haben die Wahrheit dieser Sätze gezeigt. Es muß mir hier genügen, in möglichster Kürze die Resultate dieser Nachforschungen aufzustellen.

Man unterscheidet zweierlei Arten des Erhabenen, das theoretische und das praktische, oder wie man sie auch noch nennt, das mathematische und dynamische*); bei jenem kommen Erkenntnißkräfte, bei diesem das Begehrungsvermögen ins Spiel. Der heitere Himmel mit funkelnden Sternen besät, die unermeßliche ruhige, das Auge ermüdende Fläche des Oceans, die himmelhohen Gletscher der Alpen, sind mathematisch erhaben; der mit schwarzen Wolken bedeckte Himmel, dessen dicke Nacht feurige Blitze auf Augenblicke zerreißen; das vom Sturm in Aufruhr gebrachte Meer; eine furchtbare Lawine, welche von dem hohen Berggipfel alles mit sich fortreißend, unaufhaltsam herabstürzt, und Dörfer und Städte begräbt, sind dynamisch erhaben.

Ein

*) Dynamisch vom griechischen Dünamis, Kraft.

Ein Gegenstand ist mathematisch erhaben, wenn er für das Geschäft der Einbildungskraft, das Mannigfaltige, welches nach und durch den Sinn apprehendirt (aufgefaßt) wurde, in einem Bilde zu comprehendiren (zusammenzufassen) zu groß ist. Die Comprehension wird dadurch erschwert, daß es der reproductiven Einbildungskraft Schwierigkeit macht, die gehabten Sinneseindrücke ins Bewußtsein zurückzurufen; ja wenn der Gegenstand sehr groß ist, so wird sie dies trotz aller Anstrengung nicht vermögen, und also auch keine Comprehension möglich seyn. Vergeblich versucht man, das Bild eines himmelhohen Felsen vollständig in der Seele zu haben. — Der mathematisch erhabene Gegenstand erscheint also als zweckwidrig für die comprehendirende Einbildungskraft, wir werden uns der Eingeschränktheit derselben bewußt, daher das Abstoßende und das Gefühl der Unlust. Der Verstand, als das Vermögen der Begriffe findet keine Schwierigkeit, sich jeden auch noch so großen Gegenstand, als eine Einheit des Objekts zu denken, er dringt vielmehr bei der Einbildungskraft darauf, seinem Begriffe eines Objekts gemäß, das Mannigfaltige der Anschauung zu einem Ganzen zusammenzufassen, die auch auf seinen Antrieb den Versuch von Neuem wohl immer gleich fruchtlos beginnt; dadurch also werden wir des Vorzugs des Verstandes vor der Einbildungskraft inne; wir werden inne, daß er von ihr unabhängig und über sie erhaben ist, daraus entspringt ein Gefühl der Lust, welches, da es vom Verstande ausgeht, der den Rang vor der Einbildungskraft behauptet, über das Gefühl der Unlust, das durch sie entspringt, das Uebergewicht hat.

Ein Gegenstand, den wir dynamisch erhaben nennen, muß auf unser Begehrungsvermögen wirken. Unser Begehrungsvermögen aber ist, wie wir dies in der Folge darthun werden, doppelt, sinnlich und vernünftig; das erste kömmt uns als lebendigen Naturwesen zu, das andere beruht

ruht auf Freiheit oder Willkühr, und wir werden dadurch inne, daß wir als freiwollende Wesen über die Natur erhaben sind. Als sinnlich begehrende Wesen sind wir eingeschränkt; tausend Gegenstände bedrohen unsere Existenz oder unser Wohlsein, denen Widerstand zu leisten wir viel zu schwach sind, und es giebt also tausend Verhältnisse, in welchen wir die Eingeschränktheit unserer Kraft als Sinnenwesen inne werden, d. h. Unlust fühlen. Als freie vernünftige Wesen kann unsern Willen nichts zwingen, unser Wille (nicht die Ausführung desselben, denn die gehört zur Sinnenwelt, und steht mit uns als Sinnenwesen in Verbindung) ist über alles erhaben, und mächtiger, als jede Kraft. Ist nun ein Gegenstand von der Art, daß er uns als Sinnenwesen bedroht, uns unsere Eingeschränktheit fühlen läßt, aber auch gerade dadurch das Uebersinnliche in uns, als frei, als unendlich darstellt, so wird er dynamischerhaben seyn, er wird in uns Unlust und Lust zugleich erwecken; da aber durch das Moralgesetz, dessen wir uns durch sein: Du sollst, bewußt werden, den vernünftigen freien Willen weit über unsere thierische Existenz und über das Wohlseyn in derselben setzt, so wird auch das Gefühl der Lust die Oberhand haben. Wir wollen jetzt das Gesagte an einem Beispiele erläutern. Wenn wir bei dem Toben des Meers, bei dem Brausen des Sturms, dem blendenden Feuer der Blitze, dem furchtbaren Krachen des Donners, unserer Ohnmacht als Sinnenwesen inne werden; wenn die Vorstellung eines Widerstandes gegen die Kräfte der Natur uns die Eingeschränktheit der unsrigen als Sinnenwesen aufdeckt, so erzeugt dies Unlust; knüpft sich aber der Gedanke daran, daß der Mensch durch seinen Willen der Gefahr trotzen, daß sie ihn zwar vernichten, aber so lange er ist, nicht seinen Willen beugen kann, so entspringt daraus das Gefühl unserer intellektuellen Uebermacht, welches Lust erweckt.

Wenn aber das Gefühl des Erhabenen, in der Beziehung auf die darin vorhandene Unlust, mit dem Gefühle der Furcht verwandt ist, so muß man doch ja nicht glauben, die Furcht mache einen Bestandtheil des Erhabenen aus; der Gegenstand, den wir erhaben nennen, muß zwar furchtbar erscheinen, aber uns nicht wirklich in Furcht setzen, weil wir uns sonst unsrer intelligibeln Existenz nicht bewußt werden. Wir müssen den Kampf mit den feindlichen Kräften nicht wirklich bestehen sollen, sondern ihn bloß als möglich uns vorstellen; wer auf dem Meere selbst den toddrohenden Sturm erfährt, und dadurch in Furcht gesetzt wird, kann ihn unmöglich erhaben finden.

Die Gefühle bei anschaulicher Vorstellung des Großen, Mächtigen, Unbekannten, Abentheuerlichen, Wunderbaren, Finstern, Leeren u. s. w.; welche die Einbildungskraft zur Thätigkeit reißen und das Gefühl der Kraft überhaupt erwecken, haben mit dem Erhabenen Aehnlichkeit, sind aber doch von demselben auch wesentlich unterschieden; wie sich dies aus dem Vorhergehenden leicht ergiebt.

Feierlich nennen wir dasjenige, was das Gemüth zu etwas Großem und Wichtigem vorbereitet; es ist das dadurch entstehende Gefühl mit dem des Erhabenen verwandt, nur ist ihm noch das Gefühl der angespannten Erwartung beigemischt. Zum Feierlichen gehören: Choralmusik, Orgelton, starke Töne, die regelmäßig wiederkehren (Läuten der Glocken, Kanonenschüsse in gemessenen Abschnitten) u. s. w.

Von

Von den praktischen Gefühlen*).

Wir nennen diejenigen Gefühle, welche ihren Grund im Begehrungsvermögen haben, und also auf Handlungen abzwecken, praktische Gefühle. Sie sind von doppelter Art, sie kommen, nämlich dem Menschen entweder als einem animalischen, oder als einem freien, moralischen Wesen zu; jene nennt man sinnlich praktisch pathologisch, diese moralisch. Wir machen mit der Betrachtung der erstern den Anfang.

Die Natur hat jedem lebenden Wesen den Trieb zur Selbsterhaltung gegeben, welcher sich auf das Dasein des Individuums überhaupt bezieht. Mit diesem Triebe stehen nun mehrere Gefühle in Verbindung. Dahin gehören die Gefühle des Hungers, des Durstes, des Ekels, der Beängstigung, des Schmerzens bei Störung des Gesundheitzustandes des Körpers, der Anstrengung, der Ruhe, der Furcht vor Gefahr, der Besorgniß, der Bangigkeit, des Gräuselns, des Schauers, des Schrecks, der Beruhigung, der Sicherheit, das unangenehme Gefühl bei der Vorstellung des Todes.

Mehrere dieser Gefühle sind körperlich, und schon im Vorhergehenden abgehandelt worden. Das Gräuseln und der Schauer entspringt nicht aus der Wahrnehmung der vorhandenen Gefahr, sondern aus dem bloßen Gedanken derselben, ob man gleich weiß, daß wirklich keine vorhanden ist. So machen Gespenstergeschichten die Kinder gräuseln, und uns überfällt ein Schauer, wenn wir die Greuel-

tha-

*) Der Abschnitt von den praktischen Gefühlen steht, wie man leicht einsieht, mit der Abhandlung des Begehrungsvermögens, die weiter unten folgen wird, in genauer Verbindung, und daher erläutern sie sich unter einander wechselsweise, weshalb ich meine Leser ersuche, beide zusammen zu vergleichen.

thaten lesen, welche in der Vendee zur Zeit des Bürgerkrieges begangen wurden. Wir denken uns einen Augenblick in die dargestellte Lage, und daraus entspringen die genannten Gefühle, welche mit einer eigenthümlichen Erschütterung der Nerven verknüpft sind. Furcht ist das unangenehme Gefühl bei Erwartung eines Uebels. — Die Furcht einer möglichen Gefahr in der ungewissen Zukunft, erregt Besorgniß. Wer in Gegenden reis't, die wegen herumstreifenden Gesindels nicht sicher sind, ist besorgt, er möchte angefallen werden. Der höhere Grad der Besorgniß heißt Bangigkeit, Angst; bei ihnen findet sich gewöhnlich ein Andrang des Bluts nach dem Herzen, auch wohl ein convulsivisches Zittern. Aus der plötzlichen Vorstellung eines unerwarteten Uebels entspringt Schreck. Leichtigkeit zu erschrecken heißt Schüchternheit. Beruhigung ist das Gefühl, welches aus dem Aufhören der Furcht entspringt. Das Gefühl der Sicherheit gehört zu den angenehmen Gefühlen, und entspringt dadurch, daß wir einen andern in Gefahr oder von einem Uebel befallen sehen, wovon wir frei sind.

Das unangenehme Gefühl bei der Vorstellung des Todes rührt ebenfalls von dem Lebenstriebe her; es ist dies Gefühl auch den Thieren nicht fremd, und wir bemerken bei mehreren derselben einen Abscheu und eine Furcht vor todten Geschöpfen, die zu ihrer Gattung gehören; so fürchtet sich z. B. ein Pferd vor dem Cadaver eines Pferdes.

Außer dem Triebe zur Selbsterhaltung, der die Existenz des Individuums zum Gegenstande hat, findet sich auch noch ein Trieb in dem lebenden Wesen; sich sein Dasein so angenehm als möglich zu machen, und hat also den Zustand des Individuums zum Gegenstande. Hieraus entspringen mehrere Gefühle von Lust und Unlust; einige derselben, denen wir beim Triebe der Selbsterhaltung schon

gedachten, gehören auch hieher: z. B. Furcht, Besorgniß, Bangigkeit, Angst, Beruhigung.

Der Zustand des Menschen kann in Rücksicht auf Zeitverhältniß, in den gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen eingetheilt werden; ein höherer Grad des Vergnügens heißt Freude; ein höherer Grad des Mißvergnügens Schmerz. Freudigkeit über das Gegenwärtige ist Frölichkeit. Zufriedenheit ist das Gefühl der Lust an einem Zustande, in sofern derselbe so beschaffen ist, daß er den Wunsch zur Veränderung desselben nicht erregt. Hofnung ist ein angenehmes Gefühl, welches aus der Erwartung künftiger angenehmer Dinge entspringt. Sie ist nie ohne alle Furcht, wegen der Ungewißheit der Zukunft, und diese Furcht wächst mit der Größe des gehofften Gegenstandes. Unzufriedenheit mit seinem gegenwärtigen Zustande ist Betrübniß. Betrübniß, welche auf Reflexion beruht, heißt Traurigkeit. Das Thier kann betrübt, nicht traurig seyn. Traurigkeit ohne Hofnung ist Verzweiflung; Traurigkeit über etwas, das wir nicht ändern können, Kummer. Der ungerathne Sohn macht dem Vater Kummer, weil er wünscht, daß derselbe sich bessern möchte, und er dies doch nicht zu bewirken vermag. Traurigkeit über eine gegenwärtige Quelle künftiger Leiden heißt Gram, oder Schwermuth, oder Harm. Wer sein Vermögen verliert, grämt sich, weil er in diesem Verluste die Quelle einer Menge von Uebeln erblickt, die ihm bevorstehen. Niedergeschlagenheit oder Schwermuth ist eine Betrübniß, wodurch dem Menschen die Kraft zu handeln geraubt oder wenigstens geschwächt wird. Die Wörter Niedergeschlagenheit und Schwermuth sind beide für den Begriff, welchen sie bezeichnen, sehr passend.

Der Mensch hat einen Trieb zum andern Geschlechte, aus dessen Befriedigung Lust, und aus dessen Nichtbefriedigung,

digung; wenn er erregt ist, Unlust entspringt. Hierauf gründet sich die physische Liebe, mit der sich eine Menge anderer Vorstellungen und Gefühle verbinden und diese verstecken können. Ferner hat der Mensch Freude an dem durch ihn Erzeugten, woraus die Kindesliebe entspringt. Diese Liebe der Aeltern zu den Kindern wächst mit der Sorge und Mühe, welche die letztern den erstern verursachen; daher lieben in der Regel (es giebt Ausnahmen, aber freilich selten) die Mütter die Kinder am meisten, die sie selbst gesäugt, oder deren Geburt ihnen viel Schmerzen gekostet hat; daher lieben die Mütter die kleinen Kinder mehr, als die großen, weil ihnen jene mehr Mühe machen, so wie aus demselben Grunde die Väter die größern Söhne mehr lieben, als die kleinen.

Die Natur hat dem Menschen einen Trieb zur Geselligkeit gegeben; selbst die Kinder weinen, wenn sie allein sind; es ist dies ein Trieb, welchen der Mensch mit mehreren Thierarten gemein hat. Befriedigung dieses Triebes ist also mit Lust, und seine Nichtbefriedigung mit Unlust verbunden. Wohlgefallen an Einsamkeit wird erst durch die äußern oder innern Umstände erzeugt.

In der Gesellschaft selbst entwickeln sich mehrere Neigungen, welche wiederum Bedürfnisse hervorbringen, deren Befriedigung Lust, und deren Nichtbefriedigung Unlust erweckt; dahin gehört die Lust oder Unlust aus dem Triebe der Eitelkeit, oder dem Triebe, andern zu gefallen, aus der Ehrliebe oder dem Wunsche, von andern geachtet zu werden (die Scham ist Schreck und Besorgniß einer Verachtung), aus Stolz oder Eigendünkel oder der falschen Meinung von seinem persönlichen Werthe, aus dem sympathetischen Mitgefühle, welches den Namen des Mitleids erhält, wenn es das Unglück Anderer, und der Mitfreude, wenn es das Glück Anderer

betrift. Das Gefühl des Mitleids nennt man auch Rührung in engerer Bedeutung z. B. wenn man sagt, das Unglück, welches das Erdbrben den Neapolitanern verursacht hat, rührt mich; Rühren in weiterer Bedeutung heißt Gefühle hervorbringen, wodurch unser Begehren erweckt wird, z. B. wenn man von einem Pflegmatischen sagt, es kann um ihn herum vorgehen, was da will, er wird durch nichts gerührt. Das Gefühl der Unlust über eine von uns nicht gebilligte Handlung heißt Unwille, steigt derselbe bis zu einem hohen Grade, und ist er mit dem Gefühle der Ohnmacht verbunden, so heißt er Aerger; Unwille über ein Uebel, das uns als Beleidigung zugefügt worden ist, heißt Zorn. Betrübniß über das, was unsern Neigungen widerstreitet, heißt Verdruß; Kränkung ist ein Gefühl von Aerger und Verdruß, welches uns von Personen erregt wird, von denen wir es nicht erwarteten.

Der Mensch hat einen Trieb sich zu vervollkommnen, dieser liegt in ihm als einem vernünftigen Wesen, und dadurch zeichnet er sich vor allen andern lebenden Bewohnern der Erde aus. Daher macht es uns Freude, wenn wir inne werden, daß wir in der Vervollkommnung unserer selbst fortgeschritten sind; so wie es uns Misvergnügen verursacht, wenn wir uns unserer Schwäche und Mängel bewußt werden. Es ist daher bei der Erziehung und beim Unterricht junger Leute gerathen, ihnen von Zeit zu Zeit Gelegenheit zu geben, ihre Kräfte zu versuchen, damit sie die Freude empfinden, zu erfahren, daß sie Fortschritte in der Kultur des Geistes gemacht haben; so wie man auch umgekehrt niemals jemanden ganz die Hofnung rauben muß, vollkommner werden zu können, weil man ihn sonst niederschlägt, und ihm die wenige Kraft raubt, die er etwa noch besitzt. — Das Gesagte gilt auch für die moralische Vervollkommnung. Aus diesem Triebe sich zu ver-

voll-

vollkommnen entspringen mehrere Neigungen, als Neid, Schadenfreude u. s. w. welche Quellen von Gefühlen werden. Wir werden diese Neigungen in der Lehre vom Begehrungsvermögen weitläufiger abhandeln.

Endlich unterscheidet sich auch der Mensch von andern lebenden Wesen dadurch, daß er seinen eigenen Gesetzen unterworfen, d. h. daß er frei ist. Das Bewußtsein du sollst, das die Vorschriften, welche er sich für sein Handeln vorschreibt, als ein eigenthümliches Merkmal an sich tragen, geben ihn sich selbst, als ein freies Wesen zu erkennen. Die Freiheit des Menschen aber ist doppelt, negativ und positiv; jene ist bloß das Nichtstehen unter fremden Gesetzen, diese das Stehen unter seinen eigenen; die letztere setzt die erstere als nothwendige Bedingung zwar voraus, ist aber doch von ihr wesentlich verschieden.

Die negative Freiheit wird physisch genannt, wenn von einem unmittelbaren äußern körperlichen Zwange die Rede ist; sie findet auch bei neugebornen Kindern und den unvernünftigen Thieren statt, ihre Beraubung bringt Unlust und die Wiedererhaltung Lust hervor. Das kleine Kind lacht und bewegt frölich seine Glieder, wenn man es auf einige Zeit aus den Banden der Windeln erlöst; der eingefangene und in einen Käfig gesperrte Vogel ist, ehe er sich an diesen Zwang gewöhnt, traurig, und äußert seine Freude, wenn er aus dem Käfig entkommen ist. Die Unlust entspringt hier aus der gehemmten körperlichen Thätigkeit.

Die negative Freiheit erstreckt sich aber, wie man leicht einsieht, nicht bloß auf diesen unmittelbar gegebenen physischen körperlichen Zwang, sondern auch auf die Vorstellung des Stehens unter dem Willen Anderer; und mit dem Bewußtsein, nicht unterwürfig zu

seyn, ist Lust, so wie mit der Unterwürfigkeit Unlust verknüpft. Sie ist einer von den vorzüglichsten Gründen, warum die Nomaden, die Wilden, die Bettler, Zigeuner u. s. w. größtentheils in jedem andern Zustande, und wenn er ihnen auch noch so viel Vortheile gewährte, sich unglücklich fühlen, und sich in ihren alten Zustand zurücksehnen. Noch ist zu merken, daß das Wohlgefallen an der negativen Freiheit erst durch die Beraubung derselben recht offenbar wird.

In der Gesellschaft mit andern Menschen kann es nicht fehlen, daß unsere äußere Freiheit oft auch ungerechterweise (wenn es uns auch nur so scheinen sollte) eingeschränkt wird, daraus entspringt die Begierde sich zu rächen, die vorzüglich bei wilden Nationen so äußerst heftig ist; die Befriedigung derselben gewährt Lust, welche bis zu einem hohen Grade steigen kann, so wie die Nichtbefriedigung aus Ohnmacht Unlust erzeugt.

Endlich muß der Mensch gar bald darnach streben, sich Mittel zu verschaffen, um sich von Andern unabhängig, und sie vielmehr sich unterwürfig zu machen; dazu giebt es nun drei Wege: Ehre, als die hohe Meinung Anderer von uns; Gewalt, wo wir den andern zu unsern Willen zwingen; Geld, wo wir den andern kaufen, und so entspringen Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht, die, als Leidenschaften, dem Begehrungsvermögen angehören, deren aber hier deshalb Erwähnung geschieht, weil sie als Quellen von Gefühlen zu betrachten sind.

Die Vorstellung der sittlichen Gesetzgebung, die sich durch das unbedingte: Du sollst — als unnachläßliche Pflicht ankündigt, erzeugt ein ganz eigenthümliches Gefühl, welches man mit dem Namen der Achtung belegt. Wir fühlen uns in Rücksicht unserer sinnlichen Wünsche, welche auf Genuß (deren Summe Glückseligkeit heißt) abzwecken,

cken, eingeengt, indem die Vernunft alles unser Begehren, als ihren Gesetzen unterworfen ansieht und es dafür erklärt; aber auf der andern Seite wird die Vernunft eben dadurch ihrer hohen Würde inne, daß sie sich über alles erhebt, und nichts als mit ihr vergleichbar anerkennt. Diesen beiden Gefühlen, Unlust, welche durch die Einschränkung der Sinnlichkeit in Rücksicht ihrer Forderungen, und Lust, welche durch die Vorstellung der uneingeschränkten Herrschaft der Vernunft entspringt, gesellt sich in der Achtung noch ein anderes Gefühl bei, nämlich das der Schwäche und Mangelhaftigkeit unseres moralischen Handelns. Es ist also mit dem Bewußtsein der Erhabenheit unserer moralischen Anlage das Gefühl der Selbstschätzung verbunden; so wie aus dem Bewußtseyn unserer Unvollkommenheiten in Rücksicht dessen, was wir seyn sollen, oder andere wirklich sind, das Gefühl der Demuth entspringt. Das Gefühl der Achtung unterscheidet sich von allen andern Gefühlen dadurch, daß es nicht von Außen empfangen, sondern von uns selbst, durch die freie Thätigkeit der Vernunft gewirkt wird; durch dieses Gefühl wird die Vernunft praktisch, d. h. den Willen bestimmend, denn nur dann, wenn eine durch das Gesetz gebotene Handlung aus Achtung für das Gesetz entspringt, ist sie moralisch zu nennen. Unbegreiflich bleibt es dem Menschen aber immer, wie eine Idee der Vernunft (der freien sittlichen Gesetzgebung) dies Gefühl bewirken kann.

Das Vermögen, Achtung für das Gesetz zu empfinden, wird das moralische Gefühl genannt. Einige Philosophen nennen es den moralischen Sinn, aber diese Benennung ist unzweckmäßig, weil hier von keiner anschaulichen Erkenntniß eines Gegenstandes die Rede ist, auf welche der Ausdruck Sinn allein eingeschränkt werden muß; wir erkennen nicht durch das moralische Gefühl, ob etwas sittlich geboten ist, sondern nur, wenn wir etwas

für

für sittliches Gebot halten, so wird dadurch das Gefühl der Achtung desselben bewirkt; die Vorstellung des Gesetzes geht vor dem Gefühle her, und macht dies erst möglich; nicht aber umgekehrt erkennen wir durch das Gefühl, was Gesetz ist. Das Gefühl ist, wie jedes andere, nur ein Bewußtseyn unseres Zustandes, und ganz subjektiv.

Achtung betrift also die Vernunft, die ich für das Höchste anerkenne; sie hat daher auch keinen Grad. In sofern aber in der Vernunft nicht mehr als gesetzgebendem Vermögen, sondern von einer die Willkühr bestimmenden Kraft die Rede ist, so giebt es verschiedene Grade dieser Kraft, welche nur durch Besiegung der Hindernisse erkannt werden können. Wenn sich bei jemanden ein hoher Grad dieser Kraft zeigt, so fühlen wir für ihn Hochachtung; das Gegentheil derselben ist Verachtung, und findet alsdann statt, wenn wir gar keine Kraft der Vernunft wahrnehmen. — Achtung kömmt der Vernunft, Hochachtung und Verachtung den Menschen als vernünftigen Wesen zu. Hochachtung und Verachtung haben Grade, Achtung nicht. Achtung bezieht sich auf die Oberherrschaft der Vernunft in Rücksicht der sittlichen Gesetzgebung; Hochachtung und Verachtung auf die Ausübung dieser Gesetze. In Rücksicht auf uns selbst findet Achtung für die in uns befindliche gesetzgebende Vernunft statt; Hochachtung aber nicht, weil unsere Handlungen mit dem nicht zusammenstimmen, was die Vernunft als höchstes Ziel aufstellt, die Erfüllung unserer Pflicht im Kampfe gegen die Neigung sichert uns bloß vor Verachtung, die wir auch gegen uns selbst fühlen, wenn wir kleinen Hindernissen in Befolgung der Pflicht unterliegen. — Gegen Andere fühlen wir Hochachtung, wenn wir sehen, daß sie Hindernisse besiegen, welchen wir unterzuliegen fürchten.

Verbindet sich mit dem Gefühle der Achtung oder Hochachtung vor einem Wesen die Vorstellung von seiner

uns

uns überlegenen Macht, so entspringt Ehrfurcht. Ehrfurcht ist von Furcht wohl zu unterscheiden, weil die Gefahr, seiner Macht zu unterliegen, nicht als wirklich vorhanden vorgestellt, sondern bloß als möglich gedacht wird. So haben wir Ehrfurcht vor Gott. Einem Gegenstande, welchem der höchste Grad der Ehrfurcht zukömmt, und bei welchem der Gedanke der Widersetzung ganz wegfällt, legen wir Majestät bei, so sprechen wir von der Majestät Gottes, des Gesetzes, des Volks, des Regenten u. s. w.

Der Mensch zieht sich in Rücksicht seiner eigenen freien Handlungen vor seinen eigenen innern Gerichtshof, den man das Gewissen nennt; hier erscheint er als Ankläger, Vertheidiger und Richter, und mit dem Ausspruch des letztern, er mag nun lossprechend oder verdammend seyn, ist ein eigenthümliches Gefühl verbunden. Das mit dem Lossprechen verbundene Gefühl ist bloß negativ, wir sind froh, der Verdammung entgangen zu sein; das der Verdammung hingegen ist positiv und sehr schmerzhaft. Daß mit diesem letztern das Gefühl eigener Verachtung in Verbindung steht, ist aus dem Vorhergehenden klar.

Reue ist Betrübniß über begangene oder unterlassene Handlungen.

Von den verschiedenen Graden der Gefühle.

Ein Gefühl hat keinen Umfang, wir können ihm also keine extensive, sondern bloß intensive Größe beilegen, d. h. wir können uns ein Abnehmen des Gefühls bis zum Verschwinden, und ein Zunehmen desselben denken. Es

giebt also verschiedene Grade des Gefühls. Ein Gefühl, welches so stark ist, daß der freie Gebrauch der Vernunft dadurch gestört wird, heißt Affekt. Der Affekt ist eine Ueberraschung durch Gefühl, wodurch die Fassung des Gemüths aufgehoben wird. Der Zornige schlägt in der Wuth seinen Diener, zerbricht seinen Spiegel, die doch unschuldig an seinem Zustande sind. Man muß Affect wohl von Leidenschaft unterscheiden; beide kommen darin überein, daß sie den Gebrauch der Vernunft hemmen; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß der Affekt ein Gefühl, die Leidenschaft hingegen eine Begierde ist, und also dem Begehrungsvermögen angehört. Zorn ist ein Affekt, Rachsucht eine Leidenschaft. Da ein starkes Gefühl seiner Natur nach nicht daurend seyn kann, die Leidenschaft aber Dauer fordert, so wird man auch selten Affekt mit Leidenschaft verbunden finden; der Zornige ist nicht rachsüchtig.

Affekt durch die Idee des Guten, wird Enthusiasmus genannt.

Die Gefühle können erhöhet und geschwächt werden. Gewohnheit schwächt sie, Unterbrechung erhöht sie wieder; eben so ist Einförmigkeit schwächend, Mannigfaltigkeit und Wechsel erhöhend. Das Neue, Seltene, Unerwartete Contrastirende vermehrt die Stärke des Gefühls. Verwunderung ist ein Gefühl, welches ein Gegenstand erregt, in sofern er unsere Erwartung übersteigt; wir verwundern uns über die Größe, die ein Kind in einigen Jahren erlangt hat, da wir es nicht sahen. Steigt dies Gefühl bis zum Affekt, so nennen wir es Erstaunen; so setzt uns der Anblick der Peterskirche zu Rom in Erstaunen. Bewunderung ist Verwunderung, welche bleibt, wenn auch die Neuheit des Gegenstandes verschwunden ist. Wir bewundern den Geist des Homers, wenn gleich seine Iliade und Odyssee uns nicht mehr neu ist.

Es giebt gewisse Gefühle, wodurch unser Gefühlvermögen selbst cultivirt, d h. die Fähigkeit desselben vergrösert wird, Gefühle dieser Art aufzunehmen; dahin gehören: das Wohlgefallen am Guten und Schönen. Andere Gefühle hingegen stumpfen das Gefühlvermögen ab, d. h. sie machen uns des Genusses derselben immer unfähiger; dahin gehören vorzüglich diejenigen, welche aus thierischen Trieben entspringen. Es ist bei jedem Genusse Klugheitsregel, den Becher der Freude nicht bis auf die Hefen leeren zu wollen, weil das Eckel und dadurch leicht Lebensüberdruß erzeugt.

Die Gefühle der Unlust können einen höhern Grad erreichen, als die Lust; daher kann man eine tiefere Stufe des Unglücks erreichen, als man eine Stufe des Glücks gewinnen kann. Den höchsten Grad haben die körperlichen Gefühle, dann folgen die praktischen, und endlich die contemplativen.

Eben so können die unangenehmen Gefühle eine längere Dauer haben, als die angenehmen; der Mensch kann länger trauern, als sich freuen.

Die Stärke der Gefühle hat ihre Grenzen, über diese hinaus werden sie tödtend, dies gilt so wohl von der Lust als von der Unlust. Es giebt Beispiele von Personen, die vor Freude gestorben sind, so wie von anderen, welche der Schmerz getödtet hat.

Die Stärke des Gefühls hängt nicht bloß von der einwirkenden Ursache, sondern auch von der Empfänglichkeit des Subjekts ab. Mangel an Empfänglichkeit des Gefühlvermögens heißt Stumpfheit, Unempfindlichkeit; ihr steht Feinheit und Zartheit desselben entgegen. Wer diese letztere besitzt, wird empfindsam genannt (in der Regel fühlen die Frauen feiner, als die Männer): Gewöhnlich verwechselt man den Empfindsamen mit dem Empfindelnden, dies letztere ist derjenige

nige, welcher Hang zu zärtlichen Rührungen hat, die bis zum Affect steigen, sein Fehler ist Schwäche mit zu großer Reizbarkeit verbunden. Empfindlich nennt man den, welcher leicht zum Unwillen gereitzt wird.

Man muß die Gleichgültigkeit, die aus Unempfindlichkeit entspringt, und Mangel an Gefühl zeigt, mit der Gleichmüthigkeit nicht verwechseln; Gleichmüthigkeit ist die Stärke des Gemüths, bei den Zufällen des Lebens nicht außer Fassung gebracht zu werden, und ist mit Empfindsamkeit sehr gut vereinbar. So gab Madam Reland während ihres Lebens viel Beweise eines großen Zartgefühls, und sie bewies bei ihrer Hinrichtung eine große Gleichmüthigkeit, indem sie selbst dem Gefährten ihres Todes Muth einsprach. Eben so zeigt sich Maria Stuart in Schillers Trauerspiele. Sich etwas zu Gemüthe ziehen, heißt, seine Aufmerksamkeit fortdauernd auf ein Uebel richten, welches abzuändern doch nicht in unserer Gewalt steht. Dies thun ist ungereimt, und führt zur Verrückung des Verstandes. Es ist Mangel der Herrschaft über sich selbst. Anlage dazu heißt Tiefsinn. Sich etwas aus den Gedanken schlagen, steht ihm entgegen.

Sich etwas zu Herzen nehmen, heißt, seine Gedanken überlegt auf einen Gegenstand richten, um seinen Willen mit genugsamen starkem Gefühle zur Ausübung desselben zu vereinigen. Dies ist allerdings oft sehr nöthig; vorzüglich dann, wenn es unsere moralische Besserung betrifft. Wer sich nicht leicht etwas zu Gemüthe zieht, hat leichten Sinn, wer nichts zu Herzen nimmt, Leichtsinn. Jener ist lobenswerth, dieser verdient Tadel.

Es giebt Dispositionen (Gemüthsstimmungen), wo man zu einer Art von Gefühlen, zu ernsten oder frohen, mehr Empfänglichkeit hat, als zu andern. Man nennt diese Disposition Laune, (wahrscheinlich von luna) ent-

entweder weil sie veränderlich ist, wie der Mondeswechsel, oder weil sie die Gegenstände ganz eigenthümlich erscheinen macht; auch wird sie Humor genannt, wahrscheinlich nach der alten Physiologie, wo man die Temperamente aus den Mischungen des Blutes ableitete. Sie ist entweder willkührlich oder unwillkührlich; die erstere findet sich vorzüglich bei Grillenkranken (Hypochondristen); die andere ist ein eigenthümliches Talent der humoristischen Schriftsteller, wozu unter den Deutschen Lichtenberg, Richter, Musäus, Thümmel ꝛc. unter den Engländern: Swift, Buttler, Sterne, Yorik ꝛc. unter den Franzosen: Voltaire, Boileau, Rabelais gehören. Wer sich willkührlich in Laune versetzen kann, heißt launig, wer unwillkührlich darin versetzt wird, heißt launisch, und wenn die Laune ihn mehr zu ernsten und launigen, als fröhlichen Gefühlen führt, launisch. Der launige Schriftsteller weiß bei seiner Darstellung einen Standpunkt, auf welchen er den Leser stellt, zu wählen, wo die Gegenstände ein von der gewöhnlichen Ansicht ganz verschiedenes Ansehen erhalten, die aber das Gemüth erheitert oder belebt. Gemüthsstimmung zu angenehmen Gefühlen heißt Frohsinn, zu unangenehmen Trübsinn. Wer für Freuden keine Empfänglichkeit hat, heißt finster, wer die Empfänglichkeit besitzt, heiter.

Von den Gefühlen in Beziehung auf die Lebenskraft.

Endlich kann man noch die Gefühle und also auch die Affecten in Rücksicht ihres Einflusses auf die Lebenskraft betrachten, und da erhöhen sie entweder dieselbe, oder schwächen sie; im ersten Falle nennt man sie sthenisch, im andern asthenisch; Kant nannte die erstere

von

von der wackern, die andern von der schmelzenden Art. Diese Wirkungen der Gefühle sind dann am besten sichtbar, wenn sie bis zur Höhe von Affekten gestiegen sind.

Zorn ist ein Affect von der wackern, Furcht ein Affect von der schmelzenden Art.

Die sthenischen Affecten können aber auch, wenn sie gleich anfänglich die Kräfte erregen, durch ihre Dauer dieselben erschöpfen; so wie die asthenischen, ob sie gleich die Lebenskraft abspannen, doch oft eben dadurch zur Erholung, oder auch zur Gesundheit des Geistes und Körpers beitragen können, wie dies z. B. von der sanften Wehmuth gilt.

Mit dieser Eintheilung der Gefühle in Rücksicht auf ihre Wirkung muß man nicht eine andere verwechseln, welche auf den Zustand des Gemüths sich bezieht, der zur Erhaltung derselben erforderlich ist, und da fordern sie entweder ein bloßes leidendes Hingeben oder auch eine Thätigkeit der Seelen- oder Körperkräfte. Der Morgenländer, der, nachdem er aus dem Bade gekommen ist, sich durch die weichen Finger seiner Negerinnen den ganzen Körper sanft drücken und kneten läßt, bis er in Schweiß geräth, oder nachdem er sich satt gegessen und getrunken hat, auf seinem Polster gelagert, seine schönen Sklavinnen vor sich tanzen und spielen läßt, um seine Verdauung zu befördern, giebt sich bloß hin und es wird für seinen Genuß nichts weiter als Empfänglichkeit gefordert; die Freuden der Jagd erfordern körperliche Thätigkeit, so wie das Vergnügen Wahrheiten entdeckt zu haben, oder dasjenige, welches aus Besiegung einer unserer herrschenden Leidenschaften entspringt, Thätigkeit und Anstrengung des Geistes fordert.

Anmerkung.

Wenn man die beiden Gesichtspunkte bei Eintheilung der Gefühle, in Rücksicht der Empfänglichkeit für dieselben und in Rücksicht der Erregung der Lebenskraft zusammen verbindet, so erhält man, wenn man sie auf Naturanlagen des Menschen anwendet, die vier Temperamente. Diese zerfallen nämlich in Temperamente des Gefühls und der Thätigkeit. In Beziehung auf das erstere erhalten wir das sanguinische Temperament, wo das Gefühlvermögen schnell und stark afficirt wird, der Eindruck aber auch schnell vorübergehend ist; und das melancholische Temperament, wo das Gefühlvermögen nicht so leicht gereitzt wird, das Gefühl also weniger auffallend ist, aber sich tief einwurzelt und also dauert. In Beziehung auf die letztere (Thätigkeit) erhalten wir das cholerische und phlegmatische Temperament. Bei dem erstern wird die Lebenskraft leicht aufgeregt, bei dem zweiten findet eine geringe Erregbarkeit statt. Das Phlegma, welches Affectlosigkeit bei sich führt, rührt entweder von Schwäche oder Stärke her; im ersten Falle beruht es auf Unempfindlichkeit, im andern Falle widersteht das Gemüth dem Andrange zur Thätigkeit, der ihm von außen gegeben wird, es wird der Mensch nicht leicht und rasch, aber wenn gleich langsam, doch anhaltend in Thätigkeit gesetzt.

Eine weitläuftigere Darstellung der Temperamente gehört in die Anthropologie; hier genügt uns, die Eintheilungsgründe derselben angegeben zu haben.

Von der Verbindung der Gefühle mit Erscheinungen am Körper.

Die Gefühle sind sehr oft mit körperlichen Veränderungen verbunden, auch wenn sie selbst intellectuell sind;

so

so erregt die Freude Lachen, von dem oben S. 209 geredet worden; Mitleid, Traurigkeit, Ohnmacht im Zorn u. s. w. bringt Weinen hervor, wo mit Erguß der Thränen ein klagender Laut verbunden ist, welcher, wenn er stark ist, Schluchzen genannt wird; Schreck und Angst verursacht Herzklopfen, die Furcht macht zittern, der Zorn die Augen funkeln und die Faust ballen; die Schaam macht roth, auch bleich; Fröhlichkeit macht springen; Mitleid erregt Schmerz im Eingeweide; große und überraschende Erwartung bringt Schwindel hervor; Freude und Schreck kann Ohnmacht, ja selbst den Tod erzeugen, die Glieder lähmen; die Hofnung und das Vertrauen wirken auf die Nerven und können selbst zur Heilung von Krankheiten beitragen.

Vom Begehrungsvermögen.

Den unorganisirten Körpern, so wie auch den Pflanzen legen wir zwar ein Bestreben, aber kein Begehren bei. Der Magnet, sagen wir, strebt das Eisen sich näher zu bringen; die Pflanze strebt nach Licht, aber wir sagen weder, der Magnet Begehrt das Eisen, noch, die Pflanze begehrt das Licht; den Thieren hingegen legen wir ein Begehren bei. Da nun die Thiere sich von den Pflanzen und den unorganisirten Körpern durch Vorstellungen in weiterer Bedeutung unterscheiden, so werden wir inne, daß Begehren ein Vorstellen voraussetzt.

Eben so leicht sieht man ein, daß nicht jedes Vorstellen ein Begehren ist; wenn ich mir jetzt vorstelle, zweimal zwei ist vier, so ist dies kein Begehren. Begehren bezieht sich offenbar auf etwas Künftiges, noch nicht Gegen-

genwärtiges. Wenn ich sage, ich begehre zu trinken; so ist das Trinken noch nicht da; ich stelle mir es erst als etwas Künftiges vor. Sollte jemand einwenden, derjenige welcher schon trinkt, kann doch auch sagen, ich begehre noch mehr zu trinken z. B. den Becher zu leeren, so mache ich ihn bloß darauf aufmerksam, daß die Fortsetzung des Trinkens für den, der zu trinken angefangen hat, doch immer etwas zukünftiges ist. Zum Begehren gehört also das Vorstellen eines noch nicht vorhandenen Gegenstandes. Das bloße Vorstellen ist aber noch nicht genug, um Begehren genannt zu werden, es muß zu den Vorstellen noch die Beziehung zur Wirklichkeit (zur Entstehung) des Objekts hinzukommen. Wer sich ein Trinken als künftig vorstellt, begehrt noch nicht, nur dann erst tritt das Begehren ein, wenn zu der Vorstellung des künftigen Trinkens noch die Beziehung auf die Wirklichmachung desselben hinzukömmt. Die Vorstellung des Trinkens enthält den Grund zu dieser Beziehung.

Begehrungsvermögen ist also das Vermögen des Gemüths, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichmachung der Gegenstände dieser Vorstellungen zu werden. Daß dem Menschen ein Begehrungsvermögen zukömmt, erhellt aus der Thatsache, daß er begehrt; und da das Begehren etwas Inneres ist, der Seele beigelegt werden muß, so ist das Begehrungsvermögen ein Vermögen der Seele.

Wirkt die Vorstellung des noch nicht vorhandenen Gegenstandes so auf das Subjekt ein, daß seine Kraft zur Hervorbringung desselben bestimmt wird, so findet Begehren in engerem Sinne statt; wird aber diese Kraft nicht zur Hervorbringung des Objekts erweckt, so wünscht das Subjekt. Wünschen aber ist

nur

nur ein Begehren im weitern Sinne. Ist das Wünschen auf Gegenstände gerichtet, welche wirklich zu machen wir uns unvermögend erkennen, so nennt man es leer oder müßig. Der leere Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und Erhalten des Begehrten vernichten zu können, ist Sehnsucht. Das in Ansehung des Objekts unbestimmte Begehren, welches das Subjekt nur antreibt, aus seinen gegenwärtigen Zustande herauszugehen ohne zu wissen, in welchen es wohl eintreten will, kann der launiſche Wunsch genannt werden. Vom eigentlichen Begehren und dem Wunsche ist noch die Concupiscenz oder das Gelüsten zu unterscheiden; man versteht darunter die Gemüthsstimmung zu einem Begehren, welche durch sinnlichen Anreitz hervorgebracht ist, mit dem aber noch kein wirkliches Begehren verbunden ist.

Unsere vorigen Untersuchungen haben uns gezeigt, daß Erkennen (Vorstellen) und Begehren verschieden sind, obgleich Begehren ein Vorstellen im weitern Sinne voraussetzt; aber eben so ist Fühlen noch vom Begehren verschieden, obgleich beide immer mit einander verbunden sein müssen, denn beim Fühlen ist bloß vom Zustande des Subjekts, beim Begehren von der Wirklichmachung eines Objekts die Rede. Das Gefühl kann Ursache des Begehrens werden, aber dann sind doch beide immer wie Ursache und Wirkung von einander zu unterscheiden.

Das Begehren bezieht sich entweder auf die Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes. Im ersten Fall heißt es positives Begehren oder auch Begehren schlechthin, im andern Fall negatives Begehren oder Verabscheuen. Ich will spatzieren gehen, ist ein Begehren, ich will nicht spatzieren gehen, ist ein Verabscheuen. Es bedarf wohl kaum angemerkt zu werden, daß wir den Ausdruck Verabscheuen in einem viel mil-

dern

dern Sinne nehmen, als dies im gemeinen Sprachgebrauche geschieht.

Ein Gegenstand dessen Existenz in uns ein Gefühl der Lust bewirkt, heißt angenehm, so wie er unangenehm genannt wird, wenn durch seine Existenz ein Gefühl der Unlust in uns hervorgebracht wird. Ob ein Gegenstand uns Lust oder Unlust macht, erkennen wir nur durch Erfahrung und zwar durch unsern innern Sinn; daher nennen wir das Begehren eines Gegenstandes, weil er uns angenehm ist, und das Verabscheuen, weil er uns unangenehm ist, sinnlich. Das Vermögen, durch das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen bestimmt, zu begehren oder zu verabscheuen, heißt das sinnliche Begehrungsvermögen. Ein solches sinnliches Begehrungsvermögen kommt dem Menschen, so wie den Thieren zu. Ein Satz, der weiter keiner Erläuterung durch Beispiele bedarf. — Wir können uns aber noch ein anderes Begehrungsvermögen denken, wo der Grund des Begehrens nicht in der Sinnlichkeit, sondern allein in der Vernunft zu setzen wäre, und dieses würde intellectuell genannt werden können. Ob der Mensch ein solches intellectuelles Begehrungsvermögen habe, gehört noch nicht hieher, wir werden davon in der Folge reden.

Das sinnliche Begehrungsvermögen, welches auch das untere genannt wird, (so wie man im Gegensatze das intellectuelle Begehren das obere nennt), ist von doppelter Art, entweder bloß thierisch, rein thierisch, wo die bloßen sinnlichen Eindrücke des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren blind bestimmen, oder sinnlich verständig, wo zwar das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren bestimmt, aber der Verstand dabei ins Spiel kommt, in so fern er

Mittel angiebt, den begehrten Zweck zu erreichen. Das bloß thierische Begehren ist blind, das Verständige beruht auf Erkenntniß und Begriffe. Das Kind, welches gleich nach der Geburt der Mutter Brust sucht; der Durstige, der gierig zur Quelle eilt, um seine brennende Qual zu lindern, zeigen bloß thierisches Begehren; der Verliebte, welcher sich putzt, um seiner Schönen zu gefallen, zeigt sinnlichverständiges Begehren. Man sieht wohl von selbst ein, daß das Begehren des Menschen zwar nicht immer, aber doch beiweiten in den meisten Fällen sinnlichverständig ist.

Das verständige Begehren heißt **Wollen**. Es ist also sowohl das sinnlichverständige Begehren, als das intellectuelle ein Wollen. Nur das reinthierische Begehren ist nicht dahin zu rechnen.

Die Aeußerung des sinnlichen Begehrungsvermögens heißt **Begierde**.

Von den Trieben des Menschen.

Wenn sich etwas in dem Zustande der Ursachlichkeit befindet, die Wirkung aber noch nicht erfolgt ist, so nennen wir diesen Zustand **Streben**. Der Magnet strebt das Eisen an sich zu ziehen, heißt, im Magneten findet sich die Ursache, daß das Eisen sich ihm nähere, aber diese Wirkung ist noch nicht erfolgt, etwa weil das Eisen zu weit vom Magneten entfernt ist; die Pflanze strebt nach Licht, der Mensch strebt nach Wahrheit. — Streben erstreckt sich also auf jede Causalität überhaupt.

Vom Streben ist der **Trieb** zu unterscheiden; jeder Trieb ist mit Streben verbunden, aber nicht jedes Streben ist im Trieb, die Kräfte der unorganisirten Körper bringen ein Streben, aber keinen Trieb hervor, wir kön-

können dem Magneten keinen Trieb beilegen, das Eisen anzuziehen. Das Streben bei organisirten Körpern, in so fern wir es aus einem innern Grunde ableiten, nennen wir schon Trieb. Wir legen z. B. den Pflanzen Bildungstrieb bei. Da nun die organisirten Körper von den unorganisirten sich dadurch unterscheiden, daß wir die ersten nach dem Princip der Zweckmäßigkeit beurtheilen, so fällt in die Augen, daß wir in dem Begriff des Triebes das Merkmal des Wirkens nach einem Zweck denken. Der innere Grund des Strebens nach einem Ziele, das als Zweck gedacht wird, heißt Trieb. Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß das Denken des Zwecks nicht in dem Gegenstande zu sein braucht, dem wir den Trieb beilegen, sondern daß es bloß in unserer Beurtheilung des Gegenstandes vorkommt.

Die Triebe sind entweder körperlich oder geistig, im ersten Falle beziehen sie sich auf den Körper, im andern Falle auf die Seele.

Da bei jedem Triebe Zweck vorausgesetzt wird, so können die körperlichen Triebe nur bei organischen Naturprodukten sich finden; diese sind aber entweder bloß organisch oder animalisch, und daher unterscheidet man organische und animalische Triebe. Der Mensch hat, als ein organisches Naturprodukt, gleichfalls organische Triebe, sie streben den Körper nach der Form der Gattung zu bilden, zu erhalten und zu ersetzen. Da die Wirkung dieser Triebe nicht auf Vorstellungen beruht, so gehören sie weder dem Begehrungsvermögen an, noch kann die Betrachtung derselben ein Stelle in der Erfahrungsseelenlehre einnehmen.

Wir betrachten hier also bloß die animalischen (körperlichen) und geistigen Triebe (des Menschen), welche beide Arten auch den Namen Triebe vorzugsweise führen.

ren. Sie gehören dem Begehrungsvermögen an, und beruhen auf Gefühl. In Beziehung auf das obere Begehrungsvermögen, oder das Vermögen der Sittlichkeit, ist der Ausdruck Trieb nicht gebräuchlich, sondern man schränkt seine Bedeutung gewöhnlich bloß auf das untere oder sinnliche Begehrungsvermögen ein. Das sinnliche Begehrungsvermögen wird durch das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen bestimmt und daher kömmt demselben ein Grundtrieb zu, nämlich der Trieb nach Vergnügen oder Genuß. Der Mensch so wie das Thier, streben nach dem, was ihnen Lust verschaft und verabscheuen das, was ihnen Unlust verursacht. Alle andern Triebe sind von diesem Grundtriebe abgeleitet, und nichts anders, als besondere Anwendungen desselben; so ist z. B. der Trieb zum andern Geschlecht nur eine Anwendung dieses Grundtriebes auf einen bestimmten Genuß. Der Grundtrieb zum Vergnügen ist angebohren; die abgeleiteten Triebe aber sind entweder angebohren oder erworben; sie heißen angebohren, wenn der Grund der speciellen Anwendung des Grundtriebes angebohren ist, wie dies z. B. bei dem obenerwähnten Geschlechtstriebe statt findet; erworben hingegen, wenn dieser Grund erst durch äußere Verhältnisse hervorgebracht wird; dies ist z. B. bei dem Triebe zum Glücksspiel der Fall. Aber selbst die erworbenen Triebe setzen etwas angebohrnes, nämlich den Grundtrieb nach Genuß voraus.

Die abgeleiteten Triebe sind wiederum entweder formal oder material. Im ersten Falle haben sie kein bestimmtes Objekt, sondern betreffen das Begehren überhaupt, wie z. B. der Trieb zur Thätigkeit, der Trieb zur Veränderung; im andern Falle beziehen sie sich auf Objekte, wie z. B. der Trieb der Selbsterhaltung, der Geschlechtstrieb u. s. w.

Die

Die animalischen Triebe kommen dem Menschen zu, in so fern er ein lebendes körperliches Wesen ist. Diejenigen von ihnen, bei welchen keine objektive Vorstellung des Gegenstandes, sondern bloß eine subjektive Vorstellung des Zustandes statt findet, werden Instinkte genannt. Die Spinne, welche ihr Netz webt, hat keine Vorstellung von dem, was sie machen will, (dies sieht man daraus, daß Spinnen, welche man aus Eiern durch die Sonne ausbrüten ließ, und welche nie ein Netz gesehen haben, dennoch eben so gut wie alle andere ihr Netz weben) aber in ihrem Zustande, dessen sie durch Gefühl inne werden, liegt der Grund ihrer Wirkung. Das neugebohrne Kind, welches der Mutter Brust sucht, hat keine Vorstellung vom Säugen, aber ein Gefühl treibt es dazu an. Darum nennen wir auch diese Triebe blind, weil bei ihnen keine Einsicht durch Erkenntniß des begehrten Objekts statt findet.

Der Instinkt gehört nach dem, was wir oben vom Begehrungsvermögen gesagt haben, demselben an.

Der Mensch hat so wie das Thier, animalische Triebe, nur hat er deren weit weniger und sie finden sich bei ihm nicht in dem Grade der Vollkommenheit, als wir sie bei den Thieren antreffen. Die Natur hat ihm weniger Fesseln angelegt, weil sie es ihm leichter machen wollte, sich zur Freiheit der Willkühr zu erheben. Ferner geschieht die Befriedigung dieser Triebe bei den Thieren blind, da bei dem Menschen gemeiniglich Verstand hinzukömmt.

Endlich finden wir auch, daß der menschliche Instinkt im umgekehrten Verhältniß mit der Vernunftcultur zu- und abnimmt. Das Kind hat mehrere und stär-

stärkerwirkende Instinkte, als der Erwachsene, und der rohe Wilde mehr, als der cultivirte Mensch.

Der animalische Grundtrieb ist der obenerwähnte Trieb nach Genuß; er findet bei allen endlichen lebenden Wesen statt, und ist die Grundlage alles sinnlichen Begehrens. Man muß nur den Ausdruck Genuß nicht zu enge nehmen, und ihn bloß positiv auf die Erhaltung der Gefühle von Lust erstrecken, denn das Aufheben eines Gefühls von Unlust gehört auch zu denselben. Die abgeleiteten formalen animalischen Triebe sind der Trieb zur Thätigkeit überhaupt, ohne welche kein Leben statt findet, und der Trieb zur Ruhe, ohne welchen die mannigfaltigen Anreitzungen zur Thätigkeit das Leben zerstören, die Maschiene aufreiben würden. Aus dem Triebe zur Thätigkeit entspringt der Trieb der äußern Freiheit oder der Trieb, äußern Zwang aufzuheben, den man auch den Thieren beilegen muß. Der Löwe strebt das eiserne Gitter seines Käfigs zu zerbrechen; ferner der Trieb nach Wechsel, weil ohne diesen die Thätigkeit abnehmen würde; er äußert sich durch das Gefühl der Langenweile.

Die animalischen materialen Triebe beziehen sich entweder auf die Erhaltung des Individuums oder auf die der Gattung. Zur Erhaltung des Individuums finden sich in dem Menschen folgende Instinkte: 1. Der Trieb nach den nothwendigen Nahrungsmitteln, nach Speise und Trank, die Gefühle, welche hierbei ins Spiel kommen, sind Hunger und Durst. 2. Der Trieb, das was von genommenen Nahrungsmitteln nicht vom Körper verbraucht wird, aus demselben wieder wegzuschaffen. 3. Der Trieb, sich des Schädlichen, das dem Magen gegeben worden ist, auf dem kürzesten Wege wieder zu entledigen; er äußert sich durch Ekel und Erbrechen. 4. Der Trieb zu athmen; 5. der Trieb, das Schmerz-

oder

oder Gefahrdrohende durch schnelle Bewegung des Körpers zu entfernen; dahin gehört der thierische Schauer, das Verschließen der Augen, wenn etwas einzudringen droht, das Niesen u. s. w. 6. Der Trieb zur freiern Bewegung des Körpers, der sich durch Dehnen, Strecken u. s. w. äußert.

Zu diesen Trieben sind auch diejenigen zu rechnen, wodurch man angetrieben wird, gewisse Dinge zu sich zu nehmen, um einen kranken Zustand zu heben, der sehr oft bei Kranken sich einfindet, z. B. Appetit auf salzige oder saure Dinge.

Was die Erhaltung der Gattung betrifft, so hat die Natur dem Menschen zu diesem Zweck zwei Triebe gegeben, den Geschlechtstrieb, um ein Junges seiner Art zu erzielen, und den Aelterntrieb (den Trieb der Kindesliebe) um dasselbe zu erhalten.

Es giebt einige Thierarten, welche einen Trieb zur Geselligkeit besitzen, andere, denen dieser Trieb mangelt; zu den ersten gehören z. B. die Bienen, Ameisen, Schaafe u. s. w. zu den andern die Löwen, Tieger u. s. w. Hat der Mensch nun einen Trieb zur Geselligkeit oder nicht? Hier findet sich die seltsame Erscheinung, daß der Mensch durch einen Hang zur Geselligkeit angetrieben wird, sich mit andern zu einer Gesellschaft zu vereinigen, weil er in einem solchen Zustande seine Menschheit d. i. die Fähigkeit, seine Naturanlagen zu entwickeln mehr fühlt; so bald aber der Mensch in Gesellschaft mit andern sich findet, entsteht in ihm der Hang sich zu isoliren, weil er den Trieb hat, alles nach seinem Sinne einrichten zu wollen und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seiner Seits auch zum Widerstande gegen Andere geneigt ist. Man sieht

bald

bald ein, daß die Natur durch diese ungesellige Geselligkeit, die sie in den Menschen legte, und wodurch er sich vor allen andern Thieren auszeichnet, welche entweder gesellig oder ungesellig sind, noch einen ganz andern Zweck, als bei den Thieren gehabt hat, wo die Geselligkeit oder Ungeselligkeit sich bloß auf Erhaltung und Sicherheit der Individuen selbst oder anderer Thiergattungen bezieht. Es muß daher von dieser ungeselligen Geselligkeit des Menschen, als von Etwas ihm eigenthümlich zukommenden gehandelt werden.

Dem Menschen kommen nämlich auch als Menschen besondere Triebe zu, und diese werden, weil sie nicht in seinem Körper, sondern in seinen Seelenvermögen ihren Grund haben, geistige Triebe genannt. Die Grundvermögen der Seele sind: Erkenntnißvermögen, Gefühlvermögen und Begehrungsvermögen. Das Gefühlvermögen kann keine Triebe haben, weil es leidend ist, und der Trieb Thätigkeit voraussetzt; wir werden also solche Triebe nur im Erkenntniß- und Begehrungsvermögen antreffen; man theilt sie daher auch in Erkenntniß- und Willenstriebe. Sie sind ihren ersten Wirkungen nach gleichfalls blind, und werden bloß durch äußere Veranlassungen geweckt; daß auch in dem Menschen die Triebe durch Lust und Unlust ihre Wirksamkeit äußern, und daß also auch der Mensch in Rücksicht der ihm eigenthümlichen Triebe eben so wie die Thiere nach Genuß streben wird, daß folglich Selbstliebe die Quelle aller seiner Handlungen aus Naturtrieb seyn muß, wird wohl niemand leugnen; es kömmt jetzt nur darauf an, das charakteristische Merkmal aufzufinden, worin sich die menschlichen Triebe von den bloß thierischen unterscheiden; und da wir, wie oben gezeigt worden, bei Betrachtung der Triebe den Begriff des Zwecks im Auge behalten müssen, so werden wir die Frage so stellen können: was hat die Natur mit dem Menschen

für

für einen besondern Zweck, der bei den übrigen Thiergattungen nicht statt findet, und zu dessen Erreichung sie ihm also auch eigenthümliche Triebe geben mußte? Man sieht bald ein, daß Genuß, dessen Summe wir mit dem Namen Glückseligkeit belegen, nicht der besondere Zweck der Natur mit dem Menschen seyn könne; denn einmal strebt das Thier eben so gut, als der Mensch, nach Genuß, und sodann muß, wenn man beide in Rücksicht auf Glückseligkeit vergleicht, der Mensch den Thieren weit nachstehen, denn es treffen ihn alle die Uebel, denen die Thiere von Natur unterworfen sind, Krankheit, Körperschmerz, Pest, Hunger, Durst, Frost, Hitze, Wassergefahr, Anfall von grossen und kleinen Thieren, nur mit dem Unterschiede, daß die Natur die Thiere gegen diese Uebel besser mit Schutz und Hülfe versorgt hat, da hingegen der Mensch in dieser Hinsicht bloß Verstand erhielt, um sich dergleichen Mittel zu verschaffen; ferner lebt das Thier bloß in der Gegenwart, da hingegen der Mensch sein Dasein über die Dauer des Augenblicks verlängert, und also sowohl durch Besorgnisse für die Zukunft und durch leere Wünsche, als auch durch Reue über die Vergangenheit gequält wird, Qualen, welche das Thier nicht kennt; auch wird der Mensch, durch die Gebrechlichkeit seiner Vernunft in manche Plagen und Uebel gestürzt, welchen das Thier, durch den Instinkt sicher geleitet, entgeht.

Aus diesen Gründen ergiebt sich, daß die Natur mit dem Menschen noch einen andern Zweck, als die Glückseligkeit desselben gehabt hat, und dieser ist kein anderer, als die Entwickelung der in ihm liegenden Anlagen, oder die Cultur derselben. Bei den Thieren erreicht jedes Individuum mit unbedeutenden Abweichungen die Vollkommenheit, welcher die Gattung, zu der es gehört, überhaupt fähig ist; eine Spinne ist ungefähr eben so geschickt, wie die andere, ein Hünerhund ungefähr eben so klug, als der

andere; die Unterschiede, welche statt finden, sind unbedeutend; ganz anders verhält es sich mit dem Menschen, dieser erscheint bei seiner Geburt in einem weit unvollkommnern Zustande, als das neugeborne Thier, aber nach und nach tritt er aus diesem Zustande heraus, und schreitet von Vollkommenheit zu Vollkommenheit durch Entwickelung und Ausbildung der in ihn gelegten Anlagen, fort; diese Cultur ist der Zweck der Natur, und zwar nicht sowohl mit dem einzelnen Menschen, als vielmehr mit der Menschengattung im Ganzen und Großen. Bei den Thieren kann ein Individuum als Repräsentant seiner Gattung angesehen werden, und seine Vollkommenheit die Vollkommenheit der Gattung in Beziehung auf Geisteskräfte darstellen; dies kann man aber von keinem Menschen sagen; die Cultur eines einzelnen ist bei Beurtheilung der Entwickelung der Menschengattung allerdings in Betracht zu ziehen, kann aber nie als Repräsentant der gesammten Cultur angesehen werden. Ferner fällt folgender Unterschied zwischen Menschen und Thieren in die Augen. Die Cultur der vorhergehenden Thiergattung hat auf die Cultur der jetztvorhandenen keinen Einfluß, so wie diese wiederum nicht auf die nachfolgende wirkt; bei der Menschengattung hingegen kann die jetzt lebende Generation die Cultur der vorhergehenden zu ihrer Ausbildung benutzen, und unsere Nachkommen werden hinwiederum durch die Staffel unserer Cultur zu einer höhern sich emporschwingen können.

Diese Triebe nun, welche dem Menschen eigenthümlich zukommen, und wodurch die Natur seine Cultur beabsichtigt, sind geistig, und wir können daher bei ihrer nähern Bestimmung die oben von uns gegebene Eintheilung der geistigen Triebe in Erkenntniß- und Willenstriebe zum Grunde legen.

Was die Erkenntnißtriebe betrift, so gehören dazu: 1) der Trieb zu wissen, oder seine Erkenntnisse zu erweitern, dem gewöhnlich die Neugierde vorausgeht. Die Neugierde unterscheidet sich nämlich vom Wissenstriebe dadurch, daß jene nur neue Vorstellungen fordert, dieser aber nach Erkenntnissen strebt. Die Neugierde wird durch das Gefühl der Leere im innern Sinn (Langeweile) gewirkt. Der Wissenstrieb gehört dem Verstande an. Die Neugierde kömmt auch einigen Thieren, der Nachtigall, den Affen u. s. w. zu; der Mensch allein hat Wißbegierde. — 2) Der Nachforschungstrieb, der zum Zweck hat, die Ursachen der Erscheinungen zu erforschen. Er zeigt sich später, als die Neugierde und der Wissenstrieb. Das Kind frägt eher: was ist das, als: warum ist es so? 3) Der Trieb zur Ordnung (systematischen Verknüpfung) unserer Erkenntniß; dieser Trieb zeigt sich am spätesten. 4) Der Trieb, seine Vorstellungen Andern mitzutheilen; weil dies der einzigmögliche Weg ist, das bloß Subjektive vom Objektiven zu unterscheiden, und sich der Wahrheit, als dem letzten Grade alles unseres Erkennens, zu nähern. Alle diese genannten Triebe sind nichts anders, als der Trieb zur Thätigkeit, auf die Erkenntnißkräfte angewandt.

Wir haben in der Lehre vom Erkenntnißvermögen gesehen, daß die Vernunft eine eigenthümliche Art von Vorstellungen erzeugt, welche wir mit dem Namen der Ideen belegen, und die das Eigenthümliche haben, daß sie aufs Unendliche gehen. Durch sie bekömmt das menschliche Erkenntnißvermögen einen Trieb, die Sphäre seiner Erkenntnisse bis ins Unendliche zu erweitern, in der Reihe der Ursachen bis zum letzten aufzusteigen, und das All der Erkenntnisse zu einem Ganzen zu vereinigen.

Die Natur will dadurch nichts weiter bewirken, als daß der Mensch unaufhörlich in der Entwickelung seiner Er-

Erkenntnißkräfte fortschreite. Diesen Zweck aber wird der Mensch erst sehr spät inne, und daher hält er das Unendliche, welches ihm, wenn es gefunden wäre, Ruhe verschaffen würde, für etwas für ihn zu findendes, und da er es, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht in der Erfahrung suchen kann, so entsteht in ihm der Hang, das Uebersinnliche zu erkennen, und er verfällt in metaphysische Träumereien.

So wie nun der Trieb zur Thätigkeit sich in Beziehung auf die Erkenntnißkräfte äußert, so gilt dies auch vom Hange zur Ruhe, und das Befolgen von Autoritäten, das Nachbeten, die oberflächigen, seichten Erkenntnisse sind Wirkungen dieses Hanges.

Theils um die Cultur der Erkenntnißkräfte zu befördern, theils um die in ihm liegenden praktischen Anlagen zu entwickeln, hat der Mensch einen Trieb zur Geselligkeit, der zu den Willenstrieben gehört, erhalten. Allerdings macht die längere Hülfsbedürftigkeit des Kindes, (die bei den Menschen weit größer und anhaltender ist, als bei den übrigen Thieren,) es schon nothwendig, daß wenigstens Aeltern und Kinder eine längere Zeit zusammenbleiben müssen, und es kann hierdurch der in dem Menschen liegende Trieb zur Geselligkeit leichter entwickelt werden, aber die Aelternliebe ist doch von dem Triebe zur Geselligkeit wesentlich unterschieden. Auch kann die Vorstellung, den Gefahren, womit äußere Gegenstände, Raubthiere, Ueberschwemmungen u. s. w. drohen, besser in Gesellschaft mit andern verbunden, Widerstand leisten zu können, dazu beitragen, den Trieb zur Gesellschaft zu verstärken, allein diese Vorstellung ist weder der Grund des Hanges sich in Gesellschaft zu vereinigen, noch hat die Natur den Zweck allein vor Augen gehabt, da sie dem Menschen den Trieb zur Geselligkeit ertheilte. — Bei der geringsten aufmerk-

samen

samen Betrachtung wird man inne, daß nur in Gesellschaft die geistigen Anlagen des Menschen entwickelt werden können; durch Vertheilung der Geschäfte wird die gehörige Muße gewonnen, durch Vereinigung mehrerer Wesen von verschiedenen Anlagen können größere Dinge bewirkt werden; durch die Gesellschaft entsteht das Bedürfniß, sich andern mitzutheilen, und so wird die Sprache erfunden, welche ein nothwendiges Erforderniß ist, um in dem Menschen die Schranken der bloßen Thierheit zu zerbrechen. Durch die gegenseitige Mittheilung bereichert sich einer mit den Schätzen der Ausbildung des andern; durch die Gesellschaft werden wir genöthigt, auch die Zwecke anderer unter unsere Zwecke aufzunehmen, den Egoismus in Pluralismus zu verwandeln, ein mächtiger Schritt zur Moralität; in der Gesellschaft entwickelt sich der Trieb zu gefallen; das Wohlgefallen am Reitz und sodann an Schönheit wird erzeugt, wodurch gleichfalls die Bande des thierischen Sinnengenusses, welche den rohen Menschen fesseln, gelüftet werden.

Aus diesem Triebe zur Geselligkeit entwickeln sich nun noch andere Willenstriebe.

Der Mensch, dem es obliegt, zur Erreichung seiner Zwecke sich selbst Mittel zu verschaffen, muß mit Ueberlegung handeln, dazu hat ihm nun die Natur einen eigenen Trieb gegeben, nämlich sich und seinen Zustand mit andern Menschen und deren Zuständen zu vergleichen, um herauszubringen, welcher den Vorzug verdiene; man kann diesen Trieb den Trieb der vergleichenden Selbstliebe nennen. Die Anlage zu diesem Triebe liegt in dem Menschen selbst, und ist ihm angebohren, sie entwickelt sich aber erst in der Gesellschaft. Er dient zur Entwickelung des Menschen als Intelligenz, aber nicht in sittlicher Rücksicht, und ist die Quelle der Eifersucht, des Neides, der Nebenbuhlerei und Schadenfreude.

So

So bald der Mensch in Gesellschaft lebt, so kann es nicht fehlen, daß der Wille der Andern nicht immer mit dem seinigen übereinstimmt, und daß er also manchen Zwang erfahren muß, dadurch wird in ihm der Trieb zur Freiheit rege, der unter allen geistigen Trieben am Naturmenschen der heftigste ist. Der Freiheitstrieb entsteht nicht erst durch die Gesellschaft, und ist kein Produkt der Cultur, sondern er ist dem Menschen angebohren, kann sich aber nicht eher äußern, als bis er eingeschränkt wird, und dies geschieht, wenn der Mensch mit andern in Verbindung lebt. Auch bei diesem Triebe war die Ausbildung des Menschen Absicht der Natur. Ohne diesen Trieb würden die Menschen, gleich den Schaafen, dem despotischen Willen einzelner weniger Oberherren gehorchen, sie würden also ihre Individualität ganz verlieren, und daher auch in Rücksicht ihrer Moralität nicht cultivirt werden können, denn zu derselben wird eigene freie Gesetzgebung, nicht bloßes Gehorchen fremder Gesetze erfordert. So entsteht aber ein beständiger Antagonismus zwischen dem Herrschertriebe des Oberherrn, der eine Einheit aller Willen dadurch zu bewirken strebt, daß er alle dem seinigen unterwirft, und zwischen dem Freiheitstriebe der Einzelnen, wodurch jeder so viel als er kann, vom Zwange abzustreifen sucht, und so viel als nur möglich von seiner persönlichen Freiheit zu retten bemüht ist. Dieser Antagonism dient offenbar zur Entwickelung der in dem Menschen liegenden Anlagen. Zwar wird dieser Trieb, je weiter der Mensch vom Naturzustande sich entfernt, immer schwächer; weil durch die zunehmende Cultur des Menschen, in ihm eine Menge neuer Bedürfnisse entstehen, welche andere Triebe erwecken, die dem Triebe der Freiheit dadurch entgegenwirken, daß der Mensch nur in der Verbindung mit andern die Befriedigung derselben erwarten kann; allein so sehr auch dieser Trieb unterdrückt werden mag, so kann er doch nie ganz ausgerottet werden, und

bricht

bricht oft lang verhalten, wie ein verzehrendes Feuer aus.

Beide Triebe, der Trieb zur Geselligkeit und der zur persönlichen Freiheit (welche beide zusammengenommen, die ungesellige Geselligkeit der Menschen machen, von der oben die Rede war) sind die Quellen des bürgerlichen Vereins; denn da es, wenn der Mensch in Gesellschaft tritt, nicht zu vermeiden ist, daß ihm von andern, wenigstens seiner Meinung nach, Unrecht geschehe, so entspringt daraus der Trieb sich zu rächen, d. h. dem andern, wegen eines von ihm erlittenen Unrechts Uebel zuzufügen. Die Befriedigung dieses Triebes muß in den meisten Fällen so beschaffen seyn, daß der, an welchem Rache geübt wird, sich nun für beleidigt hält, und seiner Seits auf Rache sinnt. So entspringt ein Krieg der Einzelnen gegen Einzelne, dessen schreckliche Folgen das Verlangen herbeiführen, in einen solchen Zustand zu treten, wo die Freiheit jedes Einzelnen durch allgemeine Gesetze und deren kräftige Handhabung geschützt wird. Der sinnliche Antrieb des Hasses gegen den, der uns Unrecht gethan hat, kann also den Rechtsbegriff vorbereiten, und so zur Entwickelung der moralischpraktischen Vernunft beitragen.

Der Trieb zur Freiheit bezieht sich äußerlich nur auf etwas Negatives, nämlich nicht dem Zwange eines Andern unterworfen zu seyn. Da aber der Mensch bald inne wird, daß er zur Erreichung seiner Zwecke anderer Menschen als Mittel bedarf, so wird auch das Bedürfniß in ihm erwachen, die Mittel zu erhalten, wodurch er die Neigungen Anderer in seiner Gewalt bekommen kann, um sie als Werkzeuge seines Willens zu brauchen. Hierauf gründen sich Triebe, welche nur durch die Gesellschaft entspringen, aber etwas Positives zum Zweck haben. Man kann auf den Menschen nur auf eine dreifache Weise Einfluß haben, entweder durch ihre Meinung, oder durch Furcht, oder

durch

durch ihr eigenes Interesse. Was die Meinung betrift, so ist sie entweder Achtung oder Wohlgefallen, die erstere giebt den Ehrtrieb; das andere die Eitelkeit; der Trieb sich furchtbar zu machen, bringt das Streben nach Gewalt hervor, und wird Herrschertrieb genannt. Um das Interesse Anderer befriedigen zu können, wird Vermögen, Geld erfordert, wodurch also der Trieb nach Reichthum entspringt.

Alle diese genannten Triebe dienen zur Cultur des Menschen, in so fern sie ihn zwingen, auf Mitrel zu denken, wie er sie befriedigen will; aber auch in dem Gefolge der dadurch erlangten Wirkungen finden sich eine Menge Hülfsmittel zur Ausbildung des Menschen. Der Ehrtrieb kann der Analogie gemäß die Achtung für uns selbst, welche ein Produkt der moralischen Vernunft ist, vorbereiten; die Eitelkeit, oder das Streben zu gefallen, wird die Mutter der schönen Künste, der Herrschertrieb spannt die Kräfte des Einzelnen an, um den natürlichen Widerstand der andern zu besiegen, und ist die Quelle von mancherlei bürgerlichen Einrichtungen, vorzüglich vom Unterschiede der Stände, wodurch die Entwickelung sehr befördert wird, und der Reichthum dient als Mittel der Austauschung der verschiedenen Produkte des Fleißes, zur Vervollkommnung der letztern, aber auch zum Gewinnen der Muße, indem nicht jeder gezwungen ist, seine ganze Zeit auf die Erwerbung und Hervorbringung der zu seiner physischen Existenz nothwendigsten Erfordernisse zu verwenden.

Die Menge von Trieben, welche in dem Menschen sich finden, und die ihn zur Thätigkeit reitzen, würden seine physische Existenz bedrohen, indem sie die Lebenskraft erschöpfen würden, darum ist allen diesen Trieben ein anderer Trieb gegenübergestellt, welcher sie mäßigt, das ist der Trieb zur Ruhe. Hang zur Ruhe, ohne vorhergehende

Arbeit

Arbeit, wird Faulheit genannt. Man könnte Faulheit von Trägheit unterscheiden, und unter letztere, analog mit dem Sprachgebrauche in der Physik, Mangel an eigener Kraft aus einem Zustande in den andern überzutreten, verstehen.

Man kann die im Vorhergehenden aufgezählten Triebe des Menschen unter zwei Titel bringen: diejenigen, welche sich auf den Menschen, als lebendes Wesen (Thierheit beziehen; diejenigen, welche auf ihn als vernünftiges Wesen (Menschheit) Bezug haben; hierzu kommen nun noch diejenigen Anlagen, welche ihn als sittliches Wesen (seine Persönlichkeit) angehen. Man muß nicht glauben, daß die beiden letztern zusammenfallen, denn man kann sich ein erkennendes vernünftiges Wesen denken, das keine freie Willkühr hat. — Die Triebe, welche die Thierheit des Menschen angehen lassen sich unter den allgemeinen Titel der physischen oder mechanischen Selbstliebe bringen; die, welche die Menschheit angehen, unter den Titel der vergleichenden Selbstliebe; diejenige Anlage, (denn der Ausdruck Trieb ist hier nicht recht passend) welche die Persönlichkeit des Menschen angeht, ist das moralische Gefühl, wovon weiter unten geredet werden wird.

Von dem sinnlichverständigen Begehren des Menschen insbesondere.

Wir haben schon im Vorhergehenden die Bemerkung gemacht, daß der Mensch zwar zu gewissen Zeiten bloß blindes Begehren äußert, und darin mit den Thieren übereinstimmt, daß er aber, und zwar in den meisten Fällen, auch Willen zeigt, d h., daß bei seinem Begehren sein Verstand sich wirksam beweist, indem er sich das begehrte Objekt als Zweck denkt, und die zu diesem Zweck führenden Mittel aufsucht. Dieser Wille nun kann doppelt ge-

dacht werden; entweder wird dem Verstande der Zweck anderweitig gegeben, und er hat sich bloß mit Aufsuchung der Mittel zu beschäftigen, oder der Zweck wird auch durch die Vernunft selbst vorgestellt. Wird der Zweck anderweitig gegeben, so ist dies nur dadurch möglich, daß ein Gefühl der Lust oder Unlust vorhergeht, wodurch das Begehren bestimmt wird. Diese Lust oder Unlust wird durch Einwirkung des Objekts hervorgebracht, und entspringt also nicht aus Selbstthätigkeit, daher wird das auf sie beruhende Begehren sinnlich genannt.

Daß der Mensch ein sinnlichverständiges Begehrungsvermögen hat, ist außer Zweifel; er setzt sich diesem zu Folge den Zweck, so viel angenehme Gefühle als möglich zu haben, deren Summe man in dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begreift. Der Mensch strebt also als sinnlichverständiges Wesen nach Glückseligkeit. Diese Behauptung widerstreitet dem nicht, was wir oben von den Zwecken der Natur mit dem Menschen gesagt haben; man muß einen Unterschied machen zwischen dem was die Natur mit dem Menschen will, und dem, wodurch sie dies erreicht. Der Mensch kann sinnlich nur durch Gefühle von Lust und Unlust zum Begehren bestimmt werden, und die Natur kann auch die Zwecke, welche sie mit ihm als Naturwesen vorhat, auf keinem andern Wege erreichen; allein eben dadurch ist das, was den Menschen zum Handeln bestimmt, und das, was die Natur durch diese Handlungen aus ihm machen will, wohl von einander zu unterscheiden.

Die allgemeinen Naturgesetze des sinnlichen Begehrens sind: der Mensch begehrt das, was ihm Lust macht oder verspricht; er verabscheut das, was ihm Unlust verursacht, oder wovon er sie erwartet; er zieht das vor, was ihm entweder die größere Lust, oder die geringere Unlust verspricht. Mit dem Grade des Gefühls steht die Stärke des

Be-

Begehrens und Verabscheuens in gleichem Verhältniß. Bei mehreren Begierden, welche nicht mit einander bestehen können, hat diejenige, welche mit stärkern Gefühle von Lust oder Unlust verbunden ist, die Oberhand.

Die Befriedigung der Begierde erweckt Lust, die Nichtbefriedigung derselben Unlust. So lange also die Begierde noch nicht befriedigt ist, findet Unlust statt, und diese treibt den Menschen an, aus dem vorhandenen Zustande herauszugehen, und erregt also die Thätigkeit in ihm.

Es ergiebt sich leicht aus dem Gesagten, daß man die Lust oder Unlust, welche als Ursache vor der Begierde hergeht, mit der nicht verwechseln muß, welche als Wirkung aus der befriedigten oder nicht befriedigten Begierde entspringt.

Das Verhältniß zu Etwas, dessen Nichtvorhandenseyn für uns, uns Unlust verursacht, heißt ein Bedürfniß. Alles sinnliche Begehren setzt Bedürfnisse voraus; bei den blinden Trieben wird dies Bedürfniß nicht deutlich vorgestellt, wie z. B. bei dem Kinde, welches die Brust der Mutter sucht, oder wenn man im Schlafe seine Lage ändert. Man theilt die Bedürfnisse dem Gegenstande nach, worauf sie sich beziehen, in körperliche und geistige; ihrem Ursprunge nach in natürliche oder angebohrne, und in künstliche oder erworbene. Verbindet man beide Eintheilungen zusammen, so erhält man folgende Arten: natürliche körperliche, künstliche körperliche, natürliche geistige, künstliche geistige.

Die natürlichen körperlichen Bedürfnisse werden durch die angebohrnen körperlichen Triebe erzeugt, und beziehen sich, wie wir oben gezeigt haben, entweder auf die Erhaltung des Individuums oder der Gattung. Was

dahin zu rechnen sey, ist dort weitläuftig angegeben. Anfänglich finden diese Bedürfnisse ohne Kenntniß des Gegenstandes und der Mittel statt, und sind dann ein blindes Sehnen, sie wirken als Instinkt, späterhin verwandelt sich dieser in eine verständige Begierde, in so fern der Mensch erkennt, was er begehrt, und auf welche Weise seine Begierde zu befriedigen ist.

Die künstlichen körperlichen Bedürfnisse entspringen entweder dadurch, daß man durch Vorstellungen oder Gewohnheiten die ursprünglichen Naturtriebe modificirt, oder dadurch, daß man durch Gewohnheit ganz neue Bedürfnisse erzeugt. Zu den erstern gehört z. B. das Bedürfniß geistiger Getränke, gewürzhafter Speisen u. s. w.; zu den andern: das Tabackrauchen und Schnupfen, das Betelkauen u. s. w.

Die natürlichen geistigen Bedürfnisse beruhen auf angebornen geistigen Trieben, welche im vorhergehenden Abschnitte aufgezählt worden sind. Sie haben das Eigenthümliche, daß mit ihrer Befriedigung die geistige Kraft, worauf sie beruhen, gestärkt wird, so daß dadurch das Gefühl des Bedürfnisses um so mehr an Stärke zunimmt, wenn der Fall eintritt, daß diese Kraft zur Thätigkeit geweckt wird, und es an Gelegenheit fehlt, sie in Wirksamkeit zu setzen. So wächst die Wißbegierde mit der Zunahme der Erkenntnisse; der Trieb nach systematischer Ordnung, je öfter wir ihn befriedigt haben; der Hang zur Gesellschaft, je länger wir in derselben lebten u. s. w.

Die erworbenen geistigen Bedürfnisse entspringen größtentheils aus dem Umgange mit Andern; dadurch werden die in uns liegenden Anlagen theils entwickelt und vervollkommnet, theils modificirt und verändert; auch Gewohnheit spielt hierbei eine große Rolle. Zu den erworbenen geistigen Bedürfnissen sind zu rechnen: das

Be-

Bedürfniß der Lektüre, der Beschäftigung mit gewissen Wissenschaften, mit Produkten der Kunst u. s. w.

Eintheilung der Begierden.

Das, was durch die Begierde wirklich gemacht werden soll, heißt das Objekt oder der Gegenstand derselben. Hieraus folgt, daß bei jeder Begierde ihr Gegenstand nicht als wirklich vorgestellt werden kann. Der Fall, daß ich begehren kann, in einem gewissen Zustande zu beharren, scheint dagegen zu streiten; allein er scheint es auch nur, denn die Fortdauer des Zustandes ist ja offenbar etwas Zukünftiges und also noch nicht vorhanden.

Man nennt eine Begierde dunkel und unbestimmt, wenn der Gegenstand derselben nicht deutlich und bestimmt gedacht worden; ihr gegen über stehen die deutlichen und bestimmten Begierden. So entstehen gewöhnlich in der ersten Zeit der Mannbarkeit beim männlichen und weiblichen Geschlechte dunkle und unbestimmte Begierden. Eine Begierde heißt leer oder chimärisch, wenn das Entstehen des Objekts nicht durch die Kräfte des Subjekts möglich ist; dies findet z. B. statt, wenn der Gegenstand an sich unmöglich ist, oder wenn seine Wirklichkeit von zufälligen Ereignissen abhängt. Wer sich sehnt, zu wissen, was jenseits des Grabes sich finde, ist im ersten Falle; wer aber begehrt, das große Loos zu gewinnen, im zweiten. Eine Begierde heißt todt, wenn sie nicht stark genug ist, die Kräfte zur Hervorbringung des Objekts in Thätigkeit zu setzen, also nicht in Handlungen übergeht; sie heißt lebendig, wenn dies geschieht.

Der Ausdruck Hang (propensio) wird in weiterer und engerer Bedeutung gebraucht. In weiterer Bedeutung versteht man darunter die habituelle Gemüthsstimmung, wodurch das Subjekt leichter etwas empfängt oder in Thätigkeit gesetzt wird. So spricht man wohl von einem Hange zur Freude, zur Traurigkeit. In engerer Bedeutung, und dies ist die gewöhnlichere, bezieht man ihn aufs Begehrungsvermögen, und versteht darunter diejenige habituelle Stimmung desselben, wodurch dem Subjekt das Entstehen einer gewissen Begierde erleichtert wird. Er hat Hang zum Trunk, heißt: er ist in einer solchen habituellen Stimmung, daß die Begierde zum Trinken sehr leicht in ihm entsteht. Der Hang bezieht sich also auf ein mögliches Begehren, das für die Menschheit selbst als zufällig betrachtet wird. Er kann angebohren und erworben seyn, und dadurch unterscheidet er sich von der Anlage, welche stets angebohren seyn muß.

Eine dauernde habituelle Begierde heißt Neigung (inclinatio); so sagen wir: der Mann fühlt Neigung für dieses oder jenes Mädchen; oder sie hat eine große Neigung sich zu putzen.

Erreicht eine Begierde eine solche Stärke, daß dadurch der freie Gebrauch der Vernunft gehindert wird, so nennt man sie Leidenschaft. Leidenschaften sind das unter den Begierden, was die Affekten unter den Gefühlen sind, in so fern beide die freie Ueberlegung stören; sie unterscheiden sich aber darin von einander, daß die Leidenschaften dauernd, die Affekten schnell vorübergehend sind. Der Zorn, ein Affect, ist von kurzer Dauer; der Haß, eine Leidenschaft, ist fortwährend.

Der Affect hindert die Vernunft, das Gefühl mit andern Gefühlen in Gleichgewicht zu bringen; die Leidenschaft hindert sie, die vorhandene Neigung in Ansehung einer

einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen. Der Zorn hindert die Vernunft auch auf andere Gefühle, als das des Mitleids, der Schicklichkeit u. s. w. Rücksicht zu nehmen; der Haß hindert die Vernunft am Vergleichen der Neigung, andern übel zu wollen, mit der, andern gefällig zu seyn, um von ihnen ebendasselbe zu erwarten, mit der Neigung, die Beistimmung Anderer bei unsrer Handlungsweise u. s. w. zu erhalten. — Da man den Thieren die Vernunft abspricht, so kann man ihnen auch keine Leidenschaften beilegen, und in der That nennt man auch die heftigste Neigung bei ihnen, z. B. die zur Geschlechtsvermischung, nicht Leidenschaft.

Die Benennung Leidenschaft, so wie auch die lateinische passio animi ist sehr schicklich, weil bei ihnen der Mensch die Herrschaft über sich selbst verliert, und von der Begierde als Sklav leidend fortgeschleppt wird.

Man bezeichnet mehrere Leidenschaften im Deutschen mit Sucht, (Herrschsucht, Habsucht, Rachsucht, Ehrsucht) von Seuche, Krankheit, weil sie mit Recht zu den Krankheiten des Gemüths, in moralischer Hinsicht, gezählt werden.

Den Unterschied zwischen leidenschaftlichen Neigungen und Leidenschaften, wie auch die verschiedenen Arten der letztern, wollen wir weiter unten in einem eigenen Abschnitte angeben.

Aus dem Triebe, so wie aus dem Hange entspringen die Begierden, und aus den Begierden die Neigungen und Leidenschaften.

Eine andere Eintheilung der Begierden ist die in formale und materiale; die erstern beziehen sich auf die Bedingungen, unter welchen wir unsere Begierden überhaupt befriedigen können; die andern gehen auf bestimmte

stimmte Gegenstände. Die formalen Begierden sind wieder von doppelter Art, entweder negativ oder positiv. Die erstere bezieht sich auf die negative Bedingung (conditio sine qua non) der Befriedigung unserer Begierden überhaupt, nämlich auf die äußere Freiheit, eine Begierde, die aus dem allgemeinen Triebe zur Thätigkeit erwächst; die andern auf die Mittel unsere Zwecke zu erreichen, welches wir mit dem allgemeinen Namen Vermögen in der weitesten Bedeutung bezeichnen, und welches überhaupt darin besteht, daß wir andere Menschen zum Beistande bei Befriedigung unserer Begierden gebrauchen. Sie zerfallen, wie oben bei den Trieben gezeigt worden ist, in die Begierde nach Ehre, Gewalt und Geld. Die materialen Begierden beziehen sich entweder auf eine Art Objekte im Allgemeinen, wie z. B. die Begierde zum andern Geschlechte überhaupt, oder auf ein bestimmtes Objekt, wie z. B. die Begierde zum Genuß einer bestimmten Person des andern Geschlechts. Die letztern Begierden entstehen entweder dadurch, daß wir von diesem Gegenstande allein die beste Befriedigung erwarten, oder daß uns die Befriedigung durch diesen Gegenstand zur Gewohnheit geworden ist.

Von den Neigungen und Leidenschaften insbesondere.

Kant will in seiner Anthropologie leidenschaftliche Neigung und Leidenschaft, welche im gewöhnlichen Sprachgebrauche für ein und dasselbe gehalten werden, getrennt wissen. Ihm zu Folge kommen beide zwar darin überein, daß sie uns der Herrschaft über uns selbst berauben, und den freien Gebrauch der Vernunft hemmen; sie unterscheiden sich aber darin von einander, daß die leidenschaftlichen Neigungen sich bloß auf Sachen beziehen, die Leidenschaften hingegen auf Menschen gerich-

tet

tet sind, und auch nur durch diese befriedigt werden können. Dieser Unterscheidung gemäß, muß man also von leidenschaftlicher Neigung zur Jagd, zum Spiel, zum Trunk, zur Faulheit u. s. w. reden, hingegen Ehrsucht, Rachsucht u. s. w. Leidenschaften nennen.

Die Eintheilung der Neigungen und Leidenschaften muß auf der der Begierde beruhen, weil sie aus diesen entspringen; und wir werden also hier um so kürzer seyn können.

Der Quelle nach theilt man die Neigungen und Leidenschaften in natürliche (angebohrne) und erworbene. Jene haben ihren Grund in angebohrnen Trieben und Bedürfnissen, bei diesen wird das Bedürfniß erst in der Gesellschaft und durch die Cultur entwickelt.

Da allem sinnlichen Begehren das Streben zum Grunde liegt, Lust zu genießen und Unlust zu entfernen, so ergiebt sich daraus eine allgemeine Neigung zum Genuß, aus welcher sich die Neigung zum Wohlleben entwickelt. Das Wohlleben ist doppelt, entweder betrift es Genuß in engerer Bedeutung, woraus nun die Neigungen zur Ueppigkeit, Schwelgerei, Völlerei u. s. w. entspringen; oder auf bloßen Zeitvertreib, der wegen des Stachels der Langenweile auch zum Vergnügen gehört, wie denn selbst im gemeinen Sprachgebrauch Zeitvertreib und Vergnügen für gleichbedeutend genommen werden, und hieraus fließen: die Neigung zu Ergötzlichkeiten, zum Spiel, zur Jagd, zum Reisen u. s. w.

Leben besteht in der Aeußerung der innern Kräfte, und ist also ohne Wirksamkeit derselben nicht möglich. Daher hat der Mensch überhaupt einen Trieb zur Thätigkeit, der sich, wenn er in einem hohen Grade vorhanden ist, durch Unruhe äußert. Aus ihm entspringen mancherlei

Neigungen, z. B. die zum Bauen (Baugeist), zum Prozessiren, zum Kaufen und Verkaufen, beim Pöbel zum Zerstören, bei den Kindern zum Zerbrechen u. s. w. Hieher gehört auch die Neigung zum Wechsel, in so fern durch ihn die Thätigkeit befördert wird.

Die Neigung zur Thätigkeit, welche, wenn sie allein vorhanden wäre, den Menschen bald aufreiben würde, wird durch den Hang zur Ruhe gemildert; aus ihm entspringt die Neigung zur Ruhe, welche, wenn sie überwiegend ist, Faulheit genannt wird. In der Gesellschaft mit Andern wird die Befriedigung der Neigung zur Thätigkeit oft gehemmt, und da entwickelt sich sodann der Freiheitstrieb und die darauf beruhende Freiheitsneigung, von welcher weiter unten geredet wird.

So erzeugen nun auch die oben genannten Triebe des Menschen, der Erhaltungstrieb, der Geschlechtstrieb und der Geselligkeitstrieb, eigene Neigungen und Leidenschaften.

Aus dem Erhaltungstriebe entspringen zwar leidenschaftliche Neigungen, aber keine Leidenschaften, weil sie sich bloß auf Sachen, nicht auf Menschen beziehen. Die aus ihm sich ergebenden Neigungen sind: die Liebe zum Leben, die damit verbundene Liebe zur Sicherheit und der Abscheu vor Gefahr. Aus ihnen ergeben sich folgende Unterschiede. Herzhaft ist der, welcher nicht erschrickt. Wir sagen von einem Kinde, das trotz der Furcht, die man ihm hat einreden wollen, doch allein im Finstern bleibt, oder welches auf einen ihm unbekannten, schauerlichen Gegenstand losgeht, es sei herzhaft oder beherzt. Entspringt die Herzhaftigkeit aus Ueberlegung, ist sie Produkt des Willens, so heißt sie Muth. Herzhaftigkeit kann nämlich auch aus Unbekanntschaft mit der Gefahr, oder aus Unbesonnenheit, Mangel

an

an Ueberlegung entspringen. Eben so ist Herzhaftigkeit oft bloß Wirkung des Naturells oder Temperaments, da hingegen der Muth, welcher aus dem Willen entspringt, auch bei Personen angetroffen wird, die von Natur furchtsam sind. Es sind mehrere Beispiele von Männern vorhanden, die in den blutigen Schlachten bewundernswürdigen Muth bewiesen, und doch, ihrem eigenen Geständnisse nach, von Natur sehr furchtsam waren. Der Muthige kennt die Gefahr, aber er bietet seine Kraft auf, ihr Widerstand zu leisten; er will durch seine Kraft das Uebel wegschaffen oder vermindern; der Geduldige hingegen sucht das Uebel zu ertragen. Daher ist Muth eine männliche, Geduld eine weibliche Tugend. Mangel an Muth ist Verzagtheit. Wer es nicht wagt, seine Rechte gegen seinen mächtigen Unterdrücker geltend zu machen, ist verzagt. Ehrlose Verzagtheit heißt Feigheit. Wenn der Officier in der Schlacht beim ersten Donner der Kanonen, schimpflich die Flucht ergreift, so nennt man ihm feig, und ihn trifft wohlverdiente Schande. — Tapferkeit ist anhaltender Muth in Gefahr, daher spricht man von einer tapfern Vertheidigung einer Festung, von tapferer Gegenwehr in einer Schlacht. Wagehalsig ist derjenige, der sich in Gefahr begiebt, die er nicht kennt; Kühn, wer erkannter Gefahr trotzt, so sprechen wir von einem kühnen Angriff eines wohlverschanzten Lagers; tollkühn ist derjenige, welcher bei sichtbarer Unmöglichkeit, seinen Zweck zu erreichen, sich der größten Gefahr aussetzt; so bewies sich Karl der XII. in Bender tollkühn, als er sich mit seinen wenigen Gefährten gegen ein großes Korps Türken vertheidigte, und sich nicht eher ergab, als bis er sich mit seinen Sporen verwickelte und niederfiel.

Aus dem Geschlechtstriebe entspringen die Neigung zum andern Geschlecht und die Neigung

gung zur körperlichen Wollust. Der Natur gemäß sollen beide innig mit einander verbunden sein, allein leider arten die Menschen oft aus, befriedigen die Neigung zur Wollust auf eine Weise, welche der Natur zuwider ist, und würdigen sich dadurch zum Thiere, ja oft noch unter dasselbe herab. — Aus dem Genusse des andern Geschlechts entspringt die Erzeugung unsres Gleichen und darauf hat es die Natur bei dem uns gegebenen Triebe, welcher der Geschlechtsneigung zum Grunde liegt, angelegt; zu diesem Erzeugten entspringt eine eigene Neigung, welche wir Aeltern-liebe oder auch wohl Kindesliebe nennen. Wird diese Neigung Leidenschaft, so daß sie vernunftwidrig ist, so nennt man sie Affenliebe, weil man von diesen Thieren erzählt, die Mütter herzten die Jungen oft so, daß sie sie erdrückten.

Aus dem Geselligkeitstriebe entspringt die Neigung zum Umgange mit andern und die Abneigung gegen die Einsamkeit.

In der Gesellschaft wird, wie wir oben gezeigt haben, der uns angebohrne Trieb zur persönlichen äußern Freiheit geweckt, der in die Freiheitsneigung übergeht; diese kann zur Leidenschaft steigen, und einen hohen Grad der Heftigkeit mit Affect verbunden, annehmen. Die Zeit der Gracchen in der römischen Republik und die Begebenheiten in der französischen Revolution sind Beispiele.

Aus dieser Freiheitsneigung entspringt die Rachbegierde, (ich verweise meine Leser auf das, was ich oben über die Triebe des Menschen gesagt habe), die, wenn sie Leidenschaft wird, den Namen Rachsucht führt. Sie ist Haß oder Uebelwollen wegen vermeinten erlittenen Unrechts,

rechts, Groll wird sie genannt, wenn die Neigung zu schaden fortwährt, äußerlich aber nicht sichtbar wird.

Der Widerstand, den man in der Gesellschaft antrifft, kann auch, wenn man sich entweder nicht widersetzen will oder kann, Neigung zur Einsamkeit erzeugen.

Die in der Gesellschaft durch Cultur erzeugte Neigungen sind hauptsächlich folgende:

Die Liebe gegen Andere, eine Erweiterung des sympathetischem Mitgefühls, das uns angebohren ist. Man muß pathologische und praktische Liebe gegen andere wohl unterscheiden. Jene ist eine sinnliche Neigung, welche auf Gefühl beruht und bei der wir uns leidend verhalten; sie gegen jemand zu fühlen oder nicht zu fühlen, steht nicht in unserer Gewalt, sie zu haben kann also nicht geboten werden; man nennt sie auch Liebe des Wohlgefallens, weil wir bei ihr Wohlgefallen an dem Wohle des Andern empfinden; diese ist eine praktische Regel (Maxime), welche unser Verhalten gegen Andere bestimmt; sie ist aus dem Willen entsprungen und wird Liebe des Wohlwollens genannt; sie zu üben, wird uns von der Vernunft zur Pflicht gemacht. Hier ist nur von der pathologischen Liebe die Rede, die praktische Liebe, welche nicht Neigung ist, gehört dem obern Begehrungsvermögen an. — Liebe für erhaltene Wohlthaten heißt Dankbarkeit.

Der Trieb der vergleichenden Selbstliebe entwickelt in der Gesellschaft die Nacheiferung, oder die Neigung, dem Andern an Vollkommenheit nicht nachzustehen; ferner die Eigenliebe oder die Neigung, an allen dem, was mit uns selbst in Verbindung steht, Wohlgefallen zu empfinden. Sie wird Eigendünkel genannt, wenn

sie die vermeinten eigenen Vorzüge zu hoch anschlägt. Aus der gekränkten Eigenliebe entspringt Haß oder das Misfallen an dem Wohlsein des Andern; geht dies Misfallen in Uebelwollen über, so nennt man es qualificirter Haß. Der Haß wegen Vorzüge eines Andern heißt Neid, geht er nicht in That über, heißt er Mißgunst; geschieht dies aber, Neid in engerer Bedeutung. Aus dem Eigendünkel entspringt auch die Rechthaberei. Schadenfreude ist Wohlgefallen an dem Uebel Anderer. Die Neigung andern Uebels zu thun, ohne daß sie uns beleidigt haben, heißt Bosheit.

Die im rohen Zustande sich findende Rachbegierde wird durch die Cultur in Rechtsbegierde, welche dann in Neigung übergeht, verwandelt.

Wir haben ferner oben bei Abhandlung der Triebe dargethan, daß in der Gesellschaft sich die Neigung erzeugt, das Vermögen zu erhalten, Andere als Werkzeuge seiner Willkühr zu gebrauchen, und daß aus dieser der Trieb nach Ansehen, Macht und Vermögen (Geld) sich entwickelt; aus diesem Triebe entsteht die Ehrbegierde, Herrschbegierde und Geldbegierde, die als Leidenschaften den Namen der Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht führen.

Ehre beruht auf der Meinung Anderer von uns. Diese Meinung kann nur doppelt sein, sie kann entweder Hochachtung oder Wohlgefallen (Liebe) betreffen; das vernünftige Streben, die Hochachtung anderer zu erhalten heißt Ehrliebe. Das unvernünftige Bestreben nach Ehre heißt Ehrsucht. Es wird Ehrgeitz genannt, wenn es darauf abzweckt, von den kleinlichen Aeußerungen der Achtung Anderer nichts zu verlieren; Hochmuth, wenn wir Andern ansinnen, sich in Vergleichung mit uns gering zu schätzen. Hoffarth, wenn wir äu-

ßere

sere Ehrenbezeigungen Anderer in Rücksicht unseres Standes fordern, die uns nicht zukommen. Stolz ist die Sorgfalt, seiner vermeinten oder wirklichen Ehre gegen Andere nichts zu vergeben.

Bescheidenheit ist Mäßigung in Ansprüchen. Bescheidenheit in Rücksicht unsers Werths in Beziehung auf Andere ist Demuth. Wegwerfung seiner Selbst gegen Andere ist Kriecherei.

Die Sucht zu gefallen heißt Eitelkeit, sie erzeugt die Putzliebe, so wie die Ehrsucht die Prachtliebe, die Titelsucht u. s. w. erzeugt.

Die Herrschsucht führt zum Despotismus, welcher die freie Willkühr der Andern zu vernichten strebt. Ihr entgegen steht der Sklavensinn, der sich willig von Andern als Mittel zu beliebigen Zwecken gebrauchen läßt, und in der Aufgebung alles eigenen Willens besteht.

Das Streben nach Vermögen geht entweder auf Erwerben aus, dann heißt die daraus entspringende Leidenschaft Habsucht in engerer Bedeutung, oder auf Erhalten (Nichtausgeben) dessen, was man besitzt, dann heißt sie Geitz. Es kann auch beides zusammen verbunden seyn. Der Geitz wird Kargheit genannt, wenn man sich selber nichts versagt, aber die Ausübung der Liebespflichten gegen andere vernachlässigt. Ihnen steht entgegen die Neigung zur Verschwendung, wo man von dem Vermögen einem Gebrauch macht, den die Vernunft als Mittel zum Zwecke nicht angemessen findet.

Man sieht leicht ein, daß dieselbe Bedeutung bei den uneigentlichern Redensarten: seine Kräfte ver-

schwenden, Bitten verschwenden u. s. w. zum Grunde liegt.

Da der Mensch in der Gesellschaft bald inne wird, daß andere die Absicht haben, ihn an der Ausführung seiner Zwecke zu hindern, oder wohl gar, ihn selbst als Mittel zur Ausführung der ihrigen zu brauchen, so wird die ihm von der Natur eingeflößte Neigung sich andern mitzutheilen, die ihm vorzüglich dazu dienen sollte, seine Erkenntnisse mit den Erkenntnissen Anderer zu vergleichen und so der Wahrheit sich zu nähern, in ihm geschwächt und es entsteht Verschlossenheit, ja wohl gar, um Vortheile zu erreichen und andere als Mittel zu seinen Zwecken zu gebrauchen, Lügenhaftigkeit.

Von der verschiedenen Stärke der Begierden und den Ursachen derselben.

Die Erfahrung lehrt, daß die Begierden nicht alle einen und denselben Grad der Stärke haben, ja daß eine und dieselbe Begierde zu verschiedenen Zeiten in dieser Rücksicht verschieden sein kann. Diese Stärke kann von zweifacher Art sein, entweder in Beziehung auf das damit verbundene Gefühl oder in Beziehung auf die dadurch erregte Kraft zum Handeln. Begierden, welche mit Affekten verbunden sind, heißen erhitzt; dahin gehört z. B. die Freyheitsneigung, (wer denkt wohl hier nicht an die französische Revolution?) diejenigen, welche ohne Affekt sich zeigen, kalt, wie z. B. der Geitz. Die Begierden, welche die Willenskraft nicht zur Thätigkeit bringen, heißen todt, wohin z. B. die leeren Wünsche gehören; bringen sie die Willenskraft hingegen zur Thätigkeit so heißen sie lebendig.

Die

Die Stärke der Begierden ist abhängig: 1. von dem zum Grunde liegenden Triebe, so ist der Trieb zum Leben der stärkste aller Naturtriebe, nach ihm kömmt in den Jahren der Mannbarkeit der Geschlechtstrieb — 2. von dem Temperamente des Menschen; die Begierden des Sanguinischen und Cholerischen sind stärker, als die des Phlegmatischen. 3. Von dem Alter, die Leidenschaften brausen am heftigsten in der Jugend, im Alter nimmt ihre Stärke ab. 4. Von der Reitzbarkeit, dies gilt vorzüglich in Rücksicht der mit den Begierden verbundenen Gefühle. 5. Von der Stärke und Lebhaftigkeit der Phantasie. 6. Von der erwarteten Lust oder Unlust. 7. Von den Hindernissen, die sich der Befriedigung der Begierde entgegenstellen, die in einigen Fällen die Stärke der Begierde erhöhen, in andern aber sie schwächen. Die Leidenschaft des Verliebten nimmt sehr oft mit der Menge der Hindernisse zu, die ihm die Vereinigung mit dem geliebten Gegenstande erschweren, und man kann oft die Leidenschaft ganz zerstören, wenn man den fleischlichen Genuß gestattet; es ist eine bekannte Regel: daß das Verbotene unsere Begierden entflammt. — Es giebt aber auch Fälle, wo die Begierde durch das sich entgegenstellende Hinderniß geschwächt wird; so läßt bei vielen der Eifer in Nachforschung einer Wahrheit nach, wenn sie viel Schwierigkeiten antreffen. 8. Von der Menge der sich associirenden Vorstellungen und Begierden. So wird der Muth des Kriegers erhöht, wenn sich bei ihm an den Gedanken, daß er die Pflichten seines Berufs erfüllt, die Vorstellungen anschließen, er vertheidige die gerechte Sache seines Vaterlandes gegen die ehrgeitzigen Angriffe eines übermüthigen Feindes, er streite für das Wohl und das Leben seiner Familie und seiner Freunde, er habe den Beifall aller edlen Patrioten u. s. w. 9. Von der Plötzlichkeit der Entstehung der Begierde, in so fern nämlich die plötzlich

entstandene Vorstellung, wegen ihrer Neuheit und des Unerwarteten einen höhern Grad der Lebhaftigkeit und Stärke bei sich führt. 10. Die Entfernung des begehrten Gegenstandes erhöht die starke Begierde und schwächt die schwache. Der leidenschaftlich Verliebte wird durch die Trennung seiner Geliebten noch mehr für sie entzündet, da hingegen bei einer bloß schwachen Zuneigung das Andenken an dieselbe nach und nach erlischt. — Wenn die Begierde stark genug ist, die Aufmerksamkeit von allen andern abzuziehen, und bloß die Einbildungskraft in Bewegung zu setzen, um die geliebte Person und ihre Vorzüge auszumahlen, so wird bei dieser Darstellung alles das Mangelhafte der Wirklichkeit weggelassen und bloß das, was uns gefällt, aufgenommen und so vorgestellt, wie es uns gefällt, ferner muß den Gesetzen der Association gemäß, sich das Bild der Geliebten an die meisten Vorstellungen anknüpfen, und so muß die Begierde wachsen; bei der schwächern Zuneigung hingegen bleiben den übrigen Gegenständen noch Wege genug übrig, unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, und uns von der Beschäftigung mit dem Gegenstande unserer Zuneigung abzuleiten, und so wird auf diese Weise die Begierde abnehmen. 11. Das Ungewisse, Unbestimmte und Versteckte kann die Begierde erhöhen, in so fern der Einbildungskraft viel Spielraum eröfnet wird; darum ist bei den Kindern die Begierde am Weinachtsabend, ehe sie ihre Geschenke erhalten, so stark. 12. Gewohnheit erhöht die Begierden. Dies sieht man z. B. bei denen, welche sich den Trunk angewöhnt haben. 13. Es können auch körperliche Mittel, Speisen, Getränke, Wärme u. s. w. Begierden erhöhen und schwächen; in so fern sie die Reitzbarkeit überhaupt, oder gewisser Organe insbesondere erhöhen und schwächen.

Von

Von der Association der Begierden.

So wie Vorstellungen und Gefühle sich untereinander erwecken und associiren, so geschieht dies ebenfalls bei den Begierden. Die vorzüglichsten Gesetze dieser Association sind: 1. Verwandte Begierden, d. h. denen ähnliche Gefühle zum Grunde liegen, erwecken sich. So erregt z. B. Dankbarkeit, Liebe, Mitleid, Muth zur Vertheidigung unsers Wohlthäters u. s. w. 2. Begierden können durch sich associirende Bilder der Einbildungskraft oder durch andere vergesellschaftete Vorstellungen zusammen verbunden werden. Es ist z. B. jemand durstig und er wünscht ein Glas Limonade, um seinen Durst zu löschen, dies erweckt in ihm die Erinnerung, daß in Neapel dem gemeinen Mann Limonade auf der Straße verkauft wird, diese Vorstellung begleitet der Gedanke an die unbeschreiblich schöne Lage dieser Stadt und diese erzeugt in ihm die Begierde, dort hinzureisen. 3. Begierden, die zusammen verbunden gewesen sind, z. B. in so fern sie auf Gegenstände zeigen, welche als Mittel und Zweck zusammen in Verbindung stehen, erwecken einander; so erweckt der Ehrgeitz die Prachtliebe, der Stolz den Trotz u. s. w.

Von den intellectuellen Begehren des Menschen.

Der Mensch hat außer dem sinnlichen Begehrungsvermögen noch ein anderes, was unabhängig von diesem die Willkühr bestimmen kann, und dessen wir durch das Bewußtsein: Du sollst, inne werden. Dies Bewußtsein ist eine Thatsache und verdient in dieser Rücksicht hier aufgestellt zu werden; in andern Theilen der Philosophie muß dargethan werden, daß dieses: Du sollst, uns auf einen freien Willen hinweist, der zwar von sinnlichen

Trieben afficirt werden kann, aber von diesen doch unabhängig ist; daß dieser freie Wille nur dadurch möglich ist, daß die Vernunft sich selbst ihre Gesetze giebt, in welcher Rücksicht sie auch den Namen der praktischen Vernunft führt.

Das intellectuelle Begehren ist, wie man bald einsieht, ein Wollen. Es wird also für dasselbe allgemeine Vorschriften, Regeln geben müssen.

Die Regeln zur Bestimmung der Willkühr heißen praktische Vorschriften, weil sie das Handeln zum Gegenstande haben, und dadurch unterscheidet man sie von den theoretischen Regeln, welche sich aufs Erkennen beziehen.

Man kann keine widersprechende Begriffe z. B. viereckigt und Zirkel verbinden, ist eine theoretische; du sollst nicht lügen, oder, wenn du reich werden willst, mußt du nicht verschwenden, sind praktische Regeln.

Eine praktische Regel, in so fern sie als gültig für das Subjekt angesehen wird, das sie sich macht, heißt Maxime; eine praktische Regel, in so fern sie als allgemeingültig (als gültig für alle vernünftige Wesen) angesehen wird, heißt ein Gesetz.

So sagt man: es gehörte zu dem Maximen Friedrichs II., nie seine Befehle zurückzunehmen. Du sollst nicht stehlen, ist Gesetz. Man muß Maxime und bloße Maxime wohl unterscheiden; denn man kann, ja man soll, Gesetze zu seinen Maximen machen, hier ist also Gesetz und Maxime eine und dieselbe praktische Regel, sie führt den ersten Namen, in so fern sie allgemeingültig ist, und den andern, in so fern ein bestimmtes Subjekt sie sich zur Richtschnur gemacht hat. Eine bloße Maxime

ist

ist eine solche praktische Regel, von der man einsieht, daß sie nicht Gesetz werden kann. Keine Reise in Deutschland ohne seinen eigenen Wagen zu machen, ist eine bloße Maxime; der rechtschaffene Mann macht sich das Gesetz der strengsten Ehrlichkeit zur Maxime, d. h. zur Vorschrift seines Handelns.

Bei dem bloß thierischen Begehren, wo der Verstand gar nicht ins Spiel kommt, giebt es gar keine von dem begehrenden Subjekt vorgestellte praktische Regel; bei dem sinnlichverständigen Begehren giebt es nur Maximen, weil sie auf Gefühle sich stützen, die auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen können; bei dem vernünftigen Begehren allein kann es Gesetze geben, weil die Vernunft, als solche, überall dieselbe ist.

Da nun in den Begriffen der Sittlichkeit, der Tugend und des Rechts das charakteristische Merkmal sich findet, daß sie allgemeingültig seyn müssen, wenn sie gleich nicht immer allgemeingeltend sind, so ergiebt sich daraus, daß nur aus der Gesetzgebung der praktischen Vernunft Sittengesetze hervorgehen können.

Der Mensch hat ein doppeltes Begehrungsvermögen; das sinnliche und intellectuelle; beide haben eine ganz verschiedene Quelle der praktischen Vorschriften, beide einen ganz verschiedenen Zweck. Das sinnliche Begehrungsvermögen treibt uns an, Lust zu suchen und Unlust zu meiden, und sein Ziel ist Glückseligkeit, die Befriedigung der Summe aller Neigungen; das vernünftige Begehren fordert von uns die Befolgung praktischer Gesetze und sein Ziel ist Sittlichkeit. Beide werden also in dem Menschen oft in Streit gerathen, insofern das eine verlangt, was das andere verbietet; darum ist der intellectuelle Wille des Menschen nicht reinvernünftig, sondern sinnlichvernünftig.

Bei diesem Widerstreit kann nun das eine oder das andere die Oberhand behalten; die Vernunft fordert für ihre Gesetze unbedingt den Vorzug, und verlangt die Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit; deshalb haben ihre Gesetze die Form der Gebote: Du sollst. Man kann also hier folgende Fälle unterscheiden: Eine Handlung entspringt aus dem sinnlichen Begehren, die praktische Vernunft hat sie nicht verboten, so ist doch die Handlung moralischgleichgültig, erlaubt; eine Handlung entspringt aus der Sinnlichkeit, ist aber den Gesetzen der Vernunft entgegen, dann heißt sie Uebertretung. Geht die Vorstellung, daß sie Uebertretung sey, vor der Handlung her, so heißt sie Verbrechen; ist dies nicht der Fall, Verschuldung.

Wer zur obersten Maxime seines Handelns macht, die Sinnlichkeit müsse der Vernunft unterworfen werden, die Glückseligkeit sei nur unter der Bedingung der Sittlichkeit zu suchen, ist tugendhaft; wer hingegen die Vernunft der Sinnlichkeit unterwirft, und es sich zum obersten Prinzip des Handelns macht, die Vorschriften der Vernunft nur dann zu befolgen, wenn sie mit seinen Neigungen übereinstimmen, sie also übertritt, wenn die Neigung es erfordert, ist lasterhaft.

Die Sinnlichkeit setzt dem sittlichen Willen viel Kraft entgegen, und daher erklärte Kant sehr gut die Tugend durch moralische Tapferkeit.

Der objektive Grund eines Begehrens oder Verabscheuens, der durch die Vernunft gedacht wird, heißt Bewegungsgrund, der subjektive Grund des Begehrens, wodurch die Willkühr des begehrenden Subjekts bestimmt wird, und der also Gefühl ist, heißt Triebfeder. Wenn jemand den Großen schmeichelt, um durch sie Reichthümer zu erhalten, hat das Reichwerden zum Bewegungs-

grunde

grunde, und das Gefühl der Lust, was ihm die Vorstellung des Besitzes eines großen Vermögens macht, ist seine Triebfeder. Sind die Triebfedern das sinnliche Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, so heißt die Triebfeder sinnlich. Ist die Triebfeder aber durch die Vernunft selbst gewirkt, so heißt sie moralisch. Die moralische Triebfeder gehört also auch zu den Gefühlen, sie ist das Gefühl der Achtung für die sittliche Gesetzgebung, ein durch die Vorstellung der Pflicht gewirktes Gefühl, welches daher auch wohl den Namen des Pflichtgefühls oder des moralischen Gefühls führt.

Es gehört das Gefühl der Achtung zu den erhabenen Gefühlen, von welchem wir in dem vorhergehenden Hauptstücke geredet haben. Die Sinnlichkeit fühlt sich durch die Gebote der Vernunft eingeschränkt, denn ihr geschieht durch diese in Befriedigung der Neigungen Abbruch, daher die dem Gefühle der Achtung beigemischte Unlust; aber eben dadurch wird die Vernunft ihrer unabhängigen, freien Thätigkeit inne, und so entspringt die überwiegende Lust.

Das moralische Gefühl als Vermögen, Achtung für das Sittengesetz zu empfinden, ist kein besonderer Sinn, denn es ist nicht die Quelle der Erkenntniß von Gegenständen (hier den moralischen Gesetzen), sondern es ist bloß Empfänglichkeit der freien Willkühr für die Bewegung derselben durch das moralische Gesetz. Diese Empfänglichkeit, als Anlage, muß bei jedem Menschen als ursprünglich vorausgesetzt werden, denn sonst wäre er sittlich todt. Man kann aber die Vollkommenheit dieser Empfänglichkeit durch Uebung vergrößern, so wie durch Vernachläßigung diese Receptivität abnimmt.

Eine nähere Untersuchung des moralischen Begehrens gehört nicht in die Erfahrungsseelenlehre, sondern in die praktische oder Moralphilosophie.

Von der Entwickelung der in dem Menschen liegenden moralischen Anlagen.

Die Sittlichkeit beruht auf Freiheit der Willkühr, die Natur kann sie also dem Menschen nicht geben, sie ist sein eigenes Produkt; erworben und nicht angeboren.

Ob nun aber gleich die Natur den Menschen nicht sittlich machen kann, so hat sie doch für Mittel gesorgt, die es ihm möglich machen, aus der Reihe der bloßen Naturwesen in die Reihe freier vernünftiger Wesen überzutreten. Diese Mittel sind theils negativ, theils positiv. — Zu den erstern rechne ich den Umstand, daß der Mensch von Natur mit wenigern und mit weniger starken Instinkten und Trieben ausgerüstet ist, als das Thier. Ohne allen Instinkt konnte sie ihn nicht lassen, einmal, weil sein animalisches Leben ohne denselben, wo nicht gar nicht hätte erhalten werden können, doch wenigstens sehr gefährdet gewesen wäre, und sodann, weil sie es nicht der Willkühr der Menschen überlassen konnte, inwiefern diese zu ihren großen Zwecken mitwirken wollten oder nicht. Sie führt also den Menschen an den Banden des Instinkts, läßt aber diese immer mehr und mehr nach, je nachdem die Vernunft in ihm erwacht, und selbst die Leitung der Willkühr übernehmen kann.

Zu den positiven Mitteln rechne ich gewisse Gemüthsanlagen, wodurch es dem Menschen erleichtert wird, von dem Egoismus der Sinnlichkeit zu der Befolgung der freien moralischen Gesetze, welche Allgemeingültigkeit zum Zweck haben, überzugehen. Diese Anlagen sind: das moralische Gefühl der Empfänglichkeit, eben so das Gewissen, wodurch wir uns in Rücksicht unserer freien Handlungen anklagen und losfprechen oder verurtheilen, das Gefühl der Selbstschätzung und das sympathetische Mitgefühl.

Alle diese Anlagen aber kann der Mensch nur dadurch entwickeln, daß er in Gesellschaft mit andern übertritt, wozu die Natur ihm einen eigenthümlichen Trieb gegeben hat, der durch den Beitritt anderer Triebe, als des Triebes zur Selbsterhaltung, zum Wohlleben und zum andern Geschlechte verstärkt wird.

Der Trieb zum andern Geschlechte zwingt den Menschen die Zwecke seiner Mitgenossin unter seine aufzunehmen, und erweitert dadurch schon in Etwas den engsten Kreis des Egoismus. Aus der Vereinigung beider Geschlechter entspringen Kinder, und der Trieb der Aeltern- und Kindesliebe macht den Kreis der Zwecke wiederum größer. Gemeinschaftliche Zwecke und Bedürfnisse bilden kleinere Gesellschaften von Familien, aus welchen endlich Staaten entspringen. So geht der Weg von Gattenliebe zur Familienneigung, zur Anhänglichkeit an die Mitbürger, zum Patriotismus, vom Besondern immer mehr zum Allgemeinen, vom bloßen Egoismus zum Pluralismus, nähert sich so der Vernunftmäßigkeit der sittlichen Handlungen, und bereitet diese gewissermaaßen vor.

Die durch die gesellschaftliche Verbindung der Menschen entstandene größere Vervollkommnung der Erkenntnißkräfte und des Geschmacks, so wie die Zunahme der

Erkenntnisse selbst, wirkt wohlthätig für die Entwickelung der sittlichen Freiheit.

Was den Einfluß der Entwickelung der Erkenntnißkräfte betrifft, so lehrt die Erfahrung, daß ein großer Theil der Verbrechen des gemeinen Mannes mehr Fehler der Einsicht, als des Willens sind; und was den Einfluß der Ausbildung des Geschmacks betrift, so wird durch das Wohlgefallen am Schönen der Mensch von dem bloß thierischen Genusse abgezogen, und auf edlere Freuden aufmerksam gemacht; so wie das Erhabene ihm sein edleres höheres Selbst offenbaret.

Damit aber bei dem starken Antriebe zur Gesellschaft, bei den großen Vortheilen, welche dieselbe verspricht, die Selbstständigkeit der Menschen, welche gleichfalls zur Sittlichkeit erforderlich ist, nicht verlohren gehe, so hat die Natur dem Menschen den starken Freiheitstrieb eingepflanzt, der ihn vor dem Verlust seiner Persönlichkeit, den ihm sein Hang zur Gesellschaft herbeiführen konnte, schützen soll.

Der

Der

Erfahrungsseelenlehre

Zweites Hauptstück.

Pathologie der menschlichen Seele.

Gesundheit ist derjenige Zustand, in welchem die Kräfte harmonisch und ihren Zwecken gemäß wirken, in so fern dieser Zustand als dauernd betrachtet wird. Das Gegentheil der Gesundheit ist **Krankheit**. Wir sprechen hier nur von Gesundheit und Krankheit der Seele. Jede Krankheit ist ein widernatürlicher Zustand und also auch die Krankheiten der Seele. Diese widernatürlichen Zustände sind entweder vorübergehend oder daurend, die ersten heißen **Störungen** oder **Unpäßlichkeiten**; die andern **Krankheiten in engerer Bedeutung.**

Man kann die widernatürlichen Zustände eintheilen nach den Seelenvermögen, welche in ihren zweckmäßigen Operationen gestört werden; nur ist dabei zu bemerken, daß zuweilen mehrere Seelenvermögen zugleich in Unordnung gerathen können.

Wir werden also in diesem Hauptstücke die Eintheilung und Untereintheilung der Seelenkräfte, welche wir im ersten Hauptstücke aufgestellt haben, zum Grunde legen, und setzen sie als bekannt voraus.

Pathologie des Erkenntnißvermögens.

Von den widernatürlichen Zuständen der äußern Sinne.

Bei den Sinnesvorstellungen unterscheiden wir zweierlei, die Empfindung, welche der Anschauung zum Grunde liegt, und die Anschauung selbst, oder mit andern Worten, das Subjektive und Objektive in der Sinnesempfindung. In Rücksicht des Subjektiven kann eine doppelte Krankheit statt finden; erhöhte oder geschwächte Sensibilität der Sinneswerkzeuge. Die Erhöhung kann entspringen durch Krankheit des Körpers (erhöhte Reitzbarkeit der Nerven), und durch den Genuß körperlicher Mittel, die Schwächung ist entweder körperlicher daurender Zustand, (Krankheit), oder liegt in vorübergehenden Zuständen, die von Berauschung durch geistige Getränke, durch betäubende Gerüche, durch genossene Speisen, durch Schwindel, Ohnmacht, Zerstreuung, Schlaf und Schlafwandern, Geistesanstrengung, Affekte, Leidenschaften u. s. w. hervorgebracht werden. In Rücksicht des Objektiven finden folgende kranke Zustände statt: der Mensch kann die Anschauungen des Sinnes nicht unterscheiden; er verwechselt Farben, Töne, Geruchs- und Geschmacksvorstellungen; er sieht doppelt, hört doppelt, hat organischen Schein, wie z. B. bei den Gelbsüchtigen, bei denen, die Sausen in den Ohren, oder einen bittern Geschmack haben u. s. w. Auch diese Zustände sind entweder dauernd oder vorübergehend.

Der Grund eines solchen kranken Zustandes liegt entweder im Körper oder in der Seele; aber auch selbst im letztern Falle muß durch die Seele eine Veränderung in den Organen des Sinnes bewirkt worden seyn, weil diese zur Anschauung nothwendig erforderlich sind. Die Hei-

Heilung dieser Krankheiten gehört fast ausschließlich zu den Geschäften des leiblichen Arztes.

Von den widernatürlichen Zuständen des innern Sinnes.

Die widernatürlichen Zustände des innern Sinnes betreffen, so wie die der äußern Sinne, entweder die Empfänglichkeit für Eindrücke (Sensibilität), oder die unmittelbare Darstellung (des innern Zustandes des Menschen) selbst. Die Sensibilität (Receptivität) ist nun entweder zu sehr erhöht, oder zu sehr geschwächt. Ein zu hoher Grad derselben macht empfindlich; die zu sehr erhöhete Sensibilität kann vorübergehend, kann dauernd seyn. Der Grund derselben ist entweder zu große Reizbarkeit überhaupt, oder durch äußere oder innere Ursachen für Zeiten erhöhte Sensibilität; zu diesen äußern Ursachen gehören: körperliche Zustände, Genuß von Speisen und Getränken; zu den innern: anhaltende Gemüthsbewegungen, angestrengte Aufmerksamkeit, lebhafte Phantasie u. s. w. Ein zu sehr erniedrigter Grad der Sensibilität heißt Stumpfheit, und ist wiederum entweder daurend oder vorübergehend. Auch hier können äußere und innere Ursachen diesen Zustand bewirken; und zwar entweder unmittelbar abstumpfen, oder durch vorhergegangene zu starke Erhöhung der Reizbarkeit (durch Ueberreitzung) die nachfolgende Schwäche erzeugen. Sowohl die zu große als die zu geringe Sensibilität kann sich vererben.

Der höchste Grad des Stumpfsinnes ist Blödsinnigkeit, den man besser Seelenlosigkeit nennen könnte. Man findet ihn bei mehreren Gebirgsbewohnern z. B.

z. B. bei den Cretinen im Walliserlande, und er ist gewöhnlich mit Körperschwäche verbunden. Der Blödsinn der Cretinen ist nicht bei allen gleich stark; ich habe davon mehrere in Wallis gesehen, doch kamen alle einem nicht bei, den ich in Krain fand. Es war eine Mannsperson von 40 Jahren, der die Größe eines fünfjährigen Knaben hatte; Arme und Schenkel waren dieser Größe angemessen; sein Kopf aber unverhältnißmäßig groß. Sein Haar war weislich. Die Augen konnte er beim Tageslicht nicht öfnen, er blinzelte beständig. Seine Mutter, ein altes Weib von mehr als 60 Jahren mußte ihn von einem Orte zum andern tragen, denn er konnte nicht gehen. Er brachte nur unverständliche, heulende Töne hervor, und die Art wie er aß, glich vollkommen dem Fressen eines Thieres. Man hatte ihn nicht gewöhnen können, sich seiner natürlichen Bedürfnisse ordentlich zu entledigen, sondern er verunreinigte sich beständig; auch war er nicht vermögend, sich selber an- und auszukleiden.

Diese Seelenlosigkeit kann angebohren seyn, wie dies z. B. bei den Cratins, Albinos u. s. w der Fall ist, allein sie kann auch durch Krankheit hervorgebracht werden. Laster, z. B. Trunk, zu häufiger Genuß des andern Geschlechts, am meisten aber das Laster der Selbstbefleckung erzeugen diese Blödsinnigkeit; eine gerechte Folge des herabwürdigenden Betragens.

Was nun die Anschauungen betrift, so kann in Rücksicht ihrer auch ein kranker Zustand des innern Sinnes statt finden, so wie dies beim äußern Sinn der Fall ist. Die Anschauungen können durch die Schnelle, mit der sie auf einander folgen, sich verdunkeln und verwirren, wie dies beim Schwindel geschieht; Einbildungen können sich mit ihnen vermischen u. s. w.

Von

Von den widernatürlichen Zuständen der Einbildungskraft.

Mangel an Gedächtniß, welches größtentheils der reproduktiven Einbildungskraft angehört, heißt **Gedankenlosigkeit.** Sie ist entweder ursprünglich und fortdauernd, oder aus zufälligen Ursachen entstanden und vorübergehend. Sie wächst gewöhnlich, je länger sie dauert, dem Grade nach.

Zu den widernatürlichen Zuständen der Seele in Rücksicht des Gedächtnisses gehören der durchgängige dauernde oder temporelle Verlust desselben; der Verlust desselben für gewisse Gegenstände, z. B. für Sprachen, für vergangene Begebenheiten u. s. w. Diese letztern Erscheinungen sind gewöhnlich mit Krankheitszuständen des Körpers verbunden, und werden mit diesen gehoben. Wer durch das unwillkührliche Spiel der Einbildungskraft abgehalten wird, seine Aufmerksamkeit willkührlich auf etwas zu richten, heißt **zerstreut.** Diese Zerstreuung ist auch entweder daurend oder vorübergehend. Sie wächst gleichfalls mit der Dauer, dem Grade nach; daher muß man bei ihr auf seiner Hut seyn, um sie nicht einwurzeln zu lassen.

Mangel der productiven Einbildungskraft heißt **Geistlosigkeit.** Die Benennung rührt wohl daher, daß durch die Thätigkeit der Einbildungskraft die Seelenkräfte überhaupt belebt werden. Man kann selbst durch körperliche Mittel, z. B. durch den Genuß von Champagner, durch den Gebrauch des Opiums u. s. w. die Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft beleben; allein man muß bei dem Gebrauche dieser Mittel sehr vorsichtig seyn, weil man sonst zwar augenblickliche Beflügelung bewirken, aber eine nachfolgende größere Lähmung hervorbringen kann.

Da die Einbildungskraft dem Verstande untergeordnet ist, und von diesem ihre Gesetze empfangen muß, so entspringt aus dem Mißverhältniß der erstern zu dem letztern eine Krankheit des Gemüths. Dies Mißverhältniß kann nun doppelt seyn, entweder ist die Einbildungskraft regellos oder zügellos. Die regellose Einbildungskraft erzeugt eine solche Menge verworrener und unordentlicher Vorstellungen, daß es dem Verstande unmöglich wird, sie zur Einheit einer Erkenntniß zu verbinden. Dies entsteht dadurch, daß sie zwar, den Gesetzen der Association gemäß, Vorstellungen verknüpft, aber bei dieser Verknüpfung sehr entfernte, durch eine Menge anderer Vorstellungen getrennte Vorstellungen zusammen verbindet. Wir werden weiter unten bei der Verrückung noch einmal davon zu reden Gelegenheit haben. Die zügellose Einbildungskraft kann zwar nach Begriffen fortgehen, und so den Anschein des Verständigen haben; allein die Bilder, die sie hervorbringt, haben einen solchen Grad der Lebhaftigkeit, daß durch sie der Verstandesgebrauch gehemmt, ja wohl gar beherrscht wird.

Wer bei seinen Einbildungen die Vergleichung mit den Gesetzen der Erfahrung habituell unterläßt (wacheud träumt), ist ein Phantast. So ist es Phantasterei, wenn jemand durch seine Liebe und seine Wünsche bestochen, den Ausgang eines Unternehmens voraussagt, ohne auf die Umstände Rücksicht zu nehmen, welche der Erfahrung zu Folge ganz das Gegentheil zum Resultate geben. So erzeugte die französische Revolution phantastische Freunde und Feinde; so besticht oft der Name eines Menschen das Urtheil über denselben, und verschaft ihm phantastische Verehrer.]

Den Ausdruck Enthusiast braucht man in doppelter Bedeutung; einmal nennt man denjenigen einen Enthusiasten,

siasten, bei welchem Phantasterei mit Affekt verbunden ist; sodann schränkt man diesen Ausdruck auf denjenigen ein, welcher phantastische Liebe mit Affekt für das Gute oder für das hat, was er für etwas Gutes hält. So spricht man von Enthusiasmus für Wahrheit, für Recht, für Vaterland. Der Enthusiasmus, insofern er mit Affect verbunden, ist ein vorübergehender Zustand. Man theilt den Enthusiasmus in den speculativen, ästhetischen und moralischen, zu welchem letztern auch der religiöse gehört; der Eintheilungsgrund sind die drei obern Seelenvermögen.

Unerwartete Anwandlungen des Phantasten, Ueberfälle der Phantasterei, nennt man Raptus.

Zu den merkwürdigen widernatürlichen Zuständen des Gemüths gehört auch das Nachtwandeln. Die Nachtwandler sind gewöhnlich dem Körper nach gesund, obgleich krankhafte Zustände des Körpers, wenn sie bei ihnen eintreten, auf ihr Nachtwandeln Einfluß haben. Ich habe selbst Gelegenheit gehabt, eine mit diesem Uebel befallene Person zu beobachten, und will dem Leser meine gemachten Bemerkungen mittheilen. Die Person, von der die Rede ist, war ein unverheirathetes Mädchen von ungefähr zwanzig Jahren; mittlerer Statur, mehr stark als mager, von braunen, aber nicht feurigen Augen, schwarzem Haar, von Gemüth still und ziemlich phlegmatisch. Sie gehörte zur französischen Kolonie in Berlin, und war Gouvernante zweier Töchter in einer Familie, mit welcher ich gewöhnlich den Sommer auf dem Lande zu wohnen pflegte. Ihr Schlafzimmer stieß an das Schlafzimmer zweier anderer Mädchen, welche im Dienste derselben Herrschaft waren. Diese beklugten sich bei der Herrschaft, daß sie des Nachts nicht schlafen könnten, weil die Erzieherin ungefähr eine Stunde, nachdem sie zu Bette gegangen sey, wiederum aufstehe, in der Stube hin und her laufe, herumstöre und poltere, laut spreche und oft so-

gar singe. Sie hätten ihr dies mehreremale am folgenden Morgen verwiesen, sie habe es auch zu unterlassen versprochen, aber ihr Versprechen doch nicht gehalten. Dies Lärmen sei in manchen Nächten schlimmer gewesen, als in andern. Da alles Bitten und Erinnern nicht geholfen habe, so hätten sie in der vergangenen sehr mondhellen Nacht, als das Toben derselben ungewöhnlich stark gewesen sey, die Thüre zu ihrem Schlafzimmer geöfnet, die Gouvernante im Hemde in der Stube umhergehen und ein Gespräch führen hören, welches ihnen ganz unverständlich gewesen sey. Als sie angeredet worden sey, hätte sie auf einen Augenblick stille geschwiegen, da sie sie aber angefaßt und gefragt hätten, was ihr fehle, habe sie ein Geschrei erhoben, sei ins Bette gelaufen, und habe gewaltig zu weinen angefangen.

Am Morgen habe sie beide flehentlich gebeten, der Herrschaft ja nichts von dem Vorfalle zu erzählen, weil sie sonst fürchten müßte, ihres Dienstes entlassen zu werden.

Ich war gegenwärtig, als die Mädchen dies erzählten, und sahe leicht ein, daß die Erzieherin eine Nachtwandlerin seyn müsse. Da es mich nun sehr interessirte, die Person zu beobachten, so verbot ich dem Mädchen aufs strengste, ihr nicht zu sagen, daß sie den Vorfall erzählt hätten, und von der Herrschaft, welche wohl merkte, was ich vorhatte, kam derselbe Befehl. Ich beobachtete die Erzieherin den ganzen Tag über, und fand keine merkliche Veränderung an ihr; sie war nur ein wenig bleich, und hatte blaue Ränder unter den Augen. Sie aß Mittags und Abends äußerst wenig, und trank nur Wasser, da sie sonst wohl Bier zu trinken pflegte. Gegen 11 Uhr, etwa zwei Stunden nach dem Abendessen begab sie sich zu Bette. Um 12 Uhr gieng ich mit dem Herrn und der

Frau

Frau des Hauses, nebst einem zur Familie gehörigen erwachsenen Mädchen nach ihrem Schlafzimmer; der Mond schien zwar hell, wir hatten aber doch Licht mitgenommen, um besser beobachten zu können. Sie saß im Bette aufgerichtet, strickte an einem Strumpfe, und war in einem heftigen Wortwechsel mit einem Officiere begriffen, gegen den sie einen andern Officier eifrig vertheidigte, da sie diesen letztern, wie man bald inne ward, liebte. Sie sprach mit weit größerer Lebhaftigkeit, als sie im Wachen zu thun pflegte, pausirte während des Redens immer da genau, wo die Antwort des mit ihr redenden Officiers ihr von der Einbildungskraft gegeben wurde. Ich hielt ihr das Licht vor die Augen, diese waren völlig und fest geschlossen; ich fuhr schnell mit dem Finger und dann mit der Spitze der Lichtscheere auf dieselben los, ohne daß sie im geringsten zuckte oder blinzelte. Ich antwortete ihr darauf im Sinn der Unterredung und der Person, mit welcher sie das Gespräch zu haben vermeinte. So führten wir den Dialog eine geraume Zeit und ohne Unterbrechung fort. Einmal ward sie sehr heftig, weil ich ihren Geliebten beschuldigte, ihn auf einer Untreue ertappt zu haben; sie weinte, und bald darauf rief sie: es ist abscheulich, ich habe einen Prudel gemacht und eine Masche fallen lassen. Die Damen sahen hin, undfanden, daß dies wirklich geschehen war; darauf nahm sie die Masche ordentlich auf, ohne das Strickzeug höher an die Augen zu bringen, so wie sie dann überhaupt den Kopf nicht in der Stellung hatte, daß sie auch im wachenden Zustande bei offenen Augen das Strickzeug hätte sehen können. Ich wechselte in der Unterredung mit der deutschen und französischen Sprache, und sie antwortete zuweilen französisch, größtentheils aber deutsch, doch waren ihre Antworten immer passend. Endlich sagte ich etwas, welches durchaus in keinem Zusammenhange mit dem Uebrigen

brigen war; sie stutzte, schwieg still und nahm die Miene des Lauschens an. Als ich wiederum etwas Nichtpassendes sagte, rief sie: Wer ist da? stieß darauf einen weinerlichen Ton aus, streckte sich im Bette aus, ließ das Strickzeug fallen, und verhüllte den Kopf ins Kopfkissen. So blieb sie eine Weile liegen, darauf fing sie an zu schnarchen, wie jemand, der im tiefen Schlafe liegt. Dies mochte ungefähr eine Viertelstunde dauern, als sie plötzlich ein französisches Liedchen mit lauter Stimme zu singen anfing. Auf mein Anrathen fragte sie die Verwandte der Herrschaft, die von ihr sehr geliebt wurde, nach einem Officiere, der mit uns zusammen wohnte, und ihre Herrschaft häufig besuchte. Sie antwortete ganz kurz, aber passend, doch nahm sie die Fragende für ihren Geliebten, und fuhr im Gesange fort. Als eine neue Frage sie unterbrach, ließ sie sich in eine weitläuftige Erzählung ein, und kam zu ihrem Gesange nicht zurück. Auffallend war hierbey, daß die Erzählung durchaus in nichts von dem gegründet war, auf den sie sich bezog, ob sie gleich für den Stand des Mannes ganz paßte. Alle, die das Mädchen kannten, gaben ihr das Zeugniß, daß sie in ihren Reden und in ihrem Betragen nie die Schranken der allerstrengsten Sittlichkeit und Schicklichkeit überschritten hätte, ihre Erzählung nahm aber eine Wendung, die mich die Gegenwart der Damen fürchten ließ, doch gerade da, wo es gefährlich war weiter zu erzählen, ließ sie in ihrer Erzählung das Licht ausputzen, und endete mit aller Decenz. — Sie hatte von der Verwandten der Herrschaft ein Kleid geschenkt bekommen, welches sie sehr hoch hielt. Diese sagte ihr nun, ich hätte ihr dies Kleid gestohlen. Anfänglich lachte sie laut über die Beschuldigung, hielt mir eine Lobrede, und schalt den Ankläger einen groben Betrüger. Als jene aber auf der Beschuldigung bestand, ward sie unwillig, griff unter ihr Kopfkissen, nahm ihre Tasche hervor, und aus dieser einen kleinen deutschen Schlüssel, der ihren Kof-

fer

fer schloß. Sie klopfte ihn ein wenig auf die flache Hand, und blies darauf hinein, als wenn sich etwas in die Oeffnung gesetzt hätte. Darauf sprang sie schnell aus dem Bette, lief zu ihrem Koffer, der in einem Winkel stand, wohin das Mondenlicht nicht fallen konnte, und schloß ihn auf. Ich hielt die Hand vor das Licht, so daß dies ihr gewiß nicht zum Sehen dienen konnte. Sie nahm mehrere Kleider heraus, und nachdem sie das gefunden hatte, wovon die Rede war, hob sie es triumphirend in die Höhe, und zeigte es, zum Beweise, daß sie Recht gehabt habe. Darauf legte sie alles wieder ordentlich hinein, verschloß den Koffer, steckte den Schlüssel in die Tasche, legte diese unter das Kopfkissen und ging wiederum zu Bette. Nun suchte sie ihr Strickzeug aller Orten, erst auf dem Bette, dann neben demselben; da sie es aber nicht fand, ward sie unruhig. Man gab ihr ein Stöckchen und sagte ihr, dies sey das Strickzeug, sie betastete es, warf es weg und fing an zu weinen. Jetzt glaubte ich, es sey Zeit sie aufzuwecken. Wir redeten sie also alle insgesammt an, und nannten sie bei ihrem Namen, sie stutzte, kroch darauf unter die Bettdecke, die sie fest über den Kopf zusammenzog, und aus der sie, trotz alles Zuredens, nicht wieder hervorkam, so lange wir bei ihr blieben. Den folgenden Tag sahe sie sehr kränklich aus, und klagte über große Müdigkeit. Die Frau des Hauses sprach liebreich mit ihr über das, was in der vorhergehenden Nacht geschehen war. Sie weinte und erzählte, daß sie das Unglück habe, des Nachts sehr lebhaft zu träumen; daß ihr Stiefvater alles versucht habe, um ihr dies, wie sie sich ausdrückte, abzugewöhnen, daß aber alles nichts geholfen habe. Uebrigens erinnerte sie sich an nichts von dem, was vorgegangen war. Ich sprach darauf selbst mit ihr über ihren Zustand. Sie sagte mir, daß ihre Träume nicht immer gleich lebhaft wären, daß sie allemal dann, wenn diese Träume so lebhaft würden, am Tage eine große Unruhe und Ermattung

fühle;

fühle; da kurz vor ihrer monatlichen Reinigung und während derselben die Träume am lebhaftesten würden; daß sie lebhafter und ängstlicher träume, wenn sie den Abend viel oder blähende Speisen gegessen habe; daß sie aber beim Erwachen nur höchstselten und immer nur sehr unvollkommen sich ihrer Träume erinnere, und wenn sie schwer geträumt habe, sich den folgenden Tag wie zerschlagen fühle. Man nahm zu ihrer Heilung einen bekannten Arzt, aber seine Bemühung war vergeblich. Ich habe sie nachher mehreremale auch mit andern denkenden und unbefangenen Männern beobachtet; allein alle diese Beobachtungen, die der Hauptsache nach ganz mit dem vorhin Erzählten übereinstimmen, mitzutheilen, würde zu weitläuftig seyn. Der Mondeswechsel hatte, so viel ich bemerkt habe, keinen Einfluß auf ihr Nachtwandeln. Einmal in einer ganz finstern Nacht, wo zwar der Mond im ersten Viertel war, aber nicht schien, stand sie auf, ging eine Zeitlang im Garten ganz nahe an einem Graben spatzieren, ohne zu straucheln, und kam ohne Schaden zu ihrem Bette zurück, ob sie gleich zwei Treppen hinabzusteigen hatte, wovon die eine sehr gebogen und nicht sehr bequem war. An einem heißen Sommertage hatte sie sich nach dem Mittagsessen im Garten im Grase schlafen gelegt, und als sie etwa eine halbe Stunde geschlafen hatte, sprang sie auf, und wollte sich in einen kleinen Teich stürzen, der sich im Garten befand, blieb aber nicht weit davon stehen und aus ihren Reden sahe man, daß sie sich einbildete, ihr Geliebter halte sie zurück. Einmal war sie gegen Abend auf einem Stuhle eingeschlafen; einer der Mitbewohner des Hauses forderte laut ein Glas Wasser, sie stand mit geschlossenen Augen auf, holte ein Glas, ging die Treppe hinunter, füllte es an dem auf dem Hofe stehenden Brunnen mit Wasser, wo man sie denn aufweckte, weil man fürchtete, sie würde Schaden leiden.

Ich habe mit Fleiß die Geschichte einer Nachtwandlerin erzählt, die ich selbst beobachtet habe, weil ich fest überzeugt bin, daß nichts davon erdichtet ist. Man sieht bald, daß die Einbildungskraft die Ursache dieses Zustandes sey, den man in der That, wie die oben erwähnte Person sich auch ausdrückte, mit einem sehr lebhaften Traume vergleichen kann, bei dem aber die übrigen äußern Sinne, das Gesicht abgerechnet, noch Vorstellungen gegenwärtiger Gegenstände, wenn gleich unvollkommner geben. Daß die Nachtwandler mehrere Dinge vornehmen, die uns im ersten Augenblick glauben machen, daß sie sehen, ist theils aus dem Gedächtniß, theils durch die übrigen Sinne, das Gesicht abgerechnet, namentlich durch den des Tastens zu erklären. Auffallend ist hierbei die Bemerkung, daß die Nachtwandler am Tage nicht etwa feiner tasten, als andere Menschen, und daß die Blinden einen sehr verfeinerten Sinn des Tastens haben.

Nicht alle Nachtwandler haben einen gleichen Grad der Krankheit; einige reden bloß des Nachts, hören aber sogleich auf zu sprechen, sobald ein anderer ihnen antwortet. Noch andere werden dadurch nicht gestört, so bald die Antwort nur passend ist, und man nicht zu laut spricht. Noch andere stehen auf und verrichten Dinge, die sie sonst beim Wachen verrichten. — Man erzählt eine Menge Geschichten von Nachtwandlern, von denen aber mehrere das Gepräge der Unwahrheit oder Uebertreibung an sich tragen, z. B. daß ein Nachtwandler in einem ihm unbekannten Buche mit verschlossenen Augen richtig gelesen habe u. s. w. Alle Erscheinungen bei Nachtwandlern lassen sich auf die von uns oben angegebene Weise erklären.

Da die Einbildungskraft bei den Nachtwandlern die Hauptrolle spielt, der Körper aber auf diese einen sehr grossen Einfluß hat, so ist leicht einzusehen, daß körperliche

Ur-

Ursachen den Grad der Krankheit des Nachtwandelns vermehren und vermindern können.

Aeltern und Erzieher haben darauf zu sehen, daß sie Kindern nichts halb im Schlafe thun lassen, weil dies die erste Veranlassung zum Nachtwandeln geben kann. Man muß ein Kind, wenn es eingeschlafen seyn sollte, erst völlig munter machen, ehe man von ihm fordert, daß es etwas thun soll.

Die Mittel zur Heilung dieses Uebels, in so fern die Ursachen körperlich seyn sollten, müssen dem Arzte überlassen werden, und gehören nicht in die Erfahrungsseelenlehre. Die Mittel, welche diese angeben kann, beziehen sich bloß auf das Gemüth, und da scheinen mir folgende am zuträglichsten zu seyn. Man wecke den Nachtwandler, so bald er zu reden anfängt, gleich ganz auf; man lasse ihn den festen Vorsatz fassen, wenn er lebhaft träumt, den Traum sogleich zu unterbrechen. Daß dies letztere möglich ist, weiß ich aus eigener Erfahrung; ich litt vor mehreren Jahren sehr an Schwäche des Unterleibes, und hatte während der Zeit sehr ängstigende Träume, welche mich sehr abmatteten. Endlich kam ich auf den Gedanken, ob ich nicht meinen Traum willkührlich unterbrechen könnte, und nahm mir vor, dies zu thun, sobald mich ängstigende Vorstellungen während des Schlafs quälen würden; und wirklich brachte ich es dahin daß, sobald fürchterliche Gegenstände mir im Traum erschienen, ich zu mir sagte: es ist ein Traum, und ihn dadurch unterbrach. Man hat endlich auch mehrere Erfahrungen, daß körperliche Züchtigung dem Uebel des Nachtwandelns abgeholfen hat, und dies ist sehr leicht erklärlich; es bleibt nämlich die Vorstellung der Schläge dunkel in der Seele zurück, associirt sich, so bald lebhafte Träume entspringen, mit demselben, und weckt dadurch den Schlafenden auf. Die Wirkung

ist

ist ähnlich mit der, daß man Kindern die Verunreinigung der Betten während des Schlafs durch die Ruthe abgewöhnt. Die Nachtwandlerin, von der ich oben erzählte, verließ den Dienst, in welchem sie sich befand, und ihr Stiefvater nahm sie zu sich. Ungefähr nach einem halben Jahre sprach ich sie wieder, sie erzählte, sie sey von ihrer Krankheit jetzt völlig geheilt, und dies sey dadurch bewirkt worden, daß ihr Vater sie stets, wenn sie ihr nächtliches Spiel angefangen hätte, mit Schlägen erweckt habe. Ich brauche wohl nicht hinzuzufügen, daß man zu diesem Mittel, wo man den Menschen ganz als Thier behandelt, nur in dem äußersten Nothfall, und mit der größten Behutsamkeit schreiten müsse; allein es giebt Erscheinungen am Menschen, die ihm bloß als animalischen Wesen angehen, und wobei man also auch nicht anders auf ihn einwirken kann.

Daß die Diät der Nachtwandler in Betracht gezogen werden muß; daß sie alles das Körperliche und Geistige vermeiden müssen, was ihre Einbildungskraft erhitzt, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung.

Da die Einbildungskraft so lebhafte Bilder erzeugen kann, daß wir diese für Anschauungen des Sinnes halten, so fragt sich: wie fängt man es an, um diese Bilder, wenn auch nicht zu der Zeit, da man sie hat, wenigstens nachher, von den wirklichen Wahrnehmungen durch den Sinn zu unterscheiden? Hierzu dienen nun vorzüglich folgende Regeln:

Man untersuche, ob der Gegenstand zu einer möglichen Erfahrung gehört. Gesetzt, es schwebe mir das Bild meines verstorbenen Vaters noch so lebhaft vor Augen, ich wähne ihn reden zu hören, so werde ich dadurch, daß ich weiß, es ist gegen die Gesetze der Erfahrung, Verstorbene zu sehen und zu sprechen, inne, daß diese Vorstellungen Produkte

der

der Einbildungskraft, nicht Wahrnehmungen des Sinnes sind.

Man untersuche, ob der Gegenstand unter den gegebenen Bedingungen von den Sinnen angeschaut werden kann. Allerdings ist die Anschauung der Tuillerieen in Paris durch den Sinn an sich möglich, aber unter der gegebenen Bedingung, daß ich mich jetzt in Berlin befinde, ist sie nicht möglich; und sobald ich also jetzt eine anschauliche Vorstellung von ihnen habe, muß sie durch die Einbildungskraft gegeben sein.

Man prüfe den Gegenstand durch mehrere Sinne, und sehe, ob deren Zeugniß übereinstimmt. Ich sehe einen Menschen in meinem Zimmer stehen, ich gehe auf ihn los, um ihn anzufassen, und ich greife in die leere Luft, so schließe ich, daß die Einbildungskraft mir eine Gesichtsvorstellung vorgegaukelt hat.

Man vergleiche seine Vorstellung mit den Vorstellungen Anderer; wenn alle, die mit mir im Zimmer sind, den schwarzen Bock nicht sehen, der hin und wieder springt, und ich allein ihn zu sehen glaube, so ist dies für mich ein überzeugender Beweis, daß der schwarze Bock bloß in meiner Einbildungskraft existirt.

Es giebt allerdings Zustände des Gemüths, im Fieber, im Traume u. s. w., wo es uns unmöglich ist, diese Reflexion anzustellen; allein wir müssen sie vornehmen, sobald dies möglich ist, um den Betrug der Einbildungskraft aufzudecken.

Von den widernatürlichen Zuständen des Verstandes.

Die widernatürlichen Zustände des Verstandes in weiterer Bedeutung, sind von doppelter Art; entweder absolute oder relative Schwäche, (denn das fällt in die Augen, daß, da der Verstand das höchste und alles beherrschende Seelenvermögen ist, bei ihm von einer zu großen Stärke, als einer Krankheit, nicht die Rede sein kann). Bei den widernatürlichen Zuständen aus absoluter Schwäche unterscheiden wir Einfalt, Dummheit und Seichtigkeit. Mangel an Verstande in engerer Bedeutung ist Einfalt, der Einfältige kann auch nicht einmal lernen. Mangel an Urtheilskraft ist Dummheit, der Dumme kann von Regeln in einzelnen Fällen keinen Gebrauch machen; da nun die Betreibung der Geschäfte des Lebens gerade diesen Gebrauch fordert, so ist er zu derselben nicht zu gebrauchen. Mangel der Vernunft, wo der Mensch nicht im Stande ist aus Gründen zu erkennen, heißt Seichtigkeit. Mangel der Vernunft, als Vermögen der systematischen Verknüpfung, ist Verworrenheit.

Die relative Schwäche des Verstandes findet statt, wenn andere Vorstellungen den freien Gebrauch desselben hindern, wenn also andere Seelenvermögen eine unproportionirt stärkere Wirksamkeit äußern, als der Verstand, so ist er in Hinsicht auf diese schwach zu nennen. Solche Zustände können für Augenblicke eintreten, wie dies z. B. beim Delirio des Wachenden im Fieber der Fall ist, sie können aber auch mehrere Zeit hindurch dauern. Man nennt denjenigen Zustand, wo der Mensch nicht im Besitze seines Verstandesgebrauchs ist, wenn dieser Zustand längere Zeit hindurch dauert, Verrückung; es ist die harmonische Wirkung der Gemüthskräfte gestört, daher

man

man auch den Ausdruck gestört sein, als milder für den Ausdruck verrückt sein, braucht. Das Wort Verrückung ist, wie man sieht, gleichfalls uneigentlich. Wir müssen, um Wahrheit von Schein zu unterscheiden, unsere Vorstellungen mit den Vorstellungen Anderer vergleichen, also mit ihnen in dem allgemeinen Standpunkte der Erkenntniß stehen; bei einem Gestörten hingegen ist nun dieser zur richtigen Erkenntniß nothwendig erforderliche Standpunkt verrückt, und daher entstehen eben die von den Urtheilen Anderer abweichende Urtheile desselben.

Die Verrückung, welche aus einer die Kraft des Verstandes überwiegenden Kraft entspringen muß, (weil Kraft nur durch Kraft aufgehoben und verändert wird), kann also durch Erkenntnißkräfte, Gefühle und Begierden entspringen. Vorzüglich wirkend ist die Einbildungskraft, welche durch dunkle Vorstellungen, durch Gefühle und Begierden aufgeregt und in Thätigkeit gesetzt wird. Kant unterscheidet vier Arten der Verrückung, Unsinn, Wahnsinn, Wahnwitz und Aberwitz. Diese Eintheilung scheint mir aus folgenden Betrachtungen hervorzugehen. Bei der Verrückung sind zuvörderst zwei Fälle zu unterscheiden, einmal findet sie statt, wenn der Verstand auch nicht formal seine Functionen verrichten kann, (tumultuarische Verrückung, Unsinn), sodann wenn er sie zwar verrichtet, aber irrig dabei verfährt. Jene ist bloß negativ, diese positiv. Sie zerfällt nach der Unterabtheilung des Verstandes in weiterer Bedeutung in Verrückung des Verstandes (Wahnsinn) der Urtheilskraft (Wahnwitz) und der Vernunft (Aberwitz). Das Folgende wird das Gesagte deutlicher machen.

Unsinn, (amentia) ist diejenige Störung des Gemüths, wo mit den Wahrnehmungen des Sinnes sich

so

so viele und lebhafte Bilder der Einbildungskraft verknüpfen, daß es uns unmöglich wird, die Anschauungen gegenwärtiger Gegenstände von den Bildern der Einbildungskraft zu unterscheiden, sie nach Begriffen zu ordnen, und sie zu einer Erkenntniß zu verknüpfen. Diese Art der Verrückung ist tumultuarisch, und sie ist als eine Verrückung der Sinnlichkeit zu betrachten, die aber freilich die Anwendung des Verstandes unmöglich macht.

Sie ist eine Folge der Stärke und Regellosigkeit der Einbildungskraft. — Auch bei gesunden Menschen ist die Einbildungskraft beständig geschäftig, dem Gesetze der Association gemäß Vorstellungen herbeizuführen und so den Hauptvorstellungen, wie auch den Wahrnehmungen der Sinne andere Vorstellungen beizumischen; in wachenden Zustande aber werden diese beigemischten Vorstellungen durch den höhern Grad der Klarheit der Gegenwart und durch den nach Begriffen ordnenden Verstand in einem niedern Grade des Bewußtseinserhalten, und können also auf diese Weise keine tumultuarische Vorstellungsreihe erzeugen. Im Traume, wo weder die Sinnesanschauungen, noch der Verstand den Andrang der sich associirenden Vorstellungen abhalten, haben wir solche unsinnige Verknüpfungen, und etwas ähnliches findet sich wenn wir gleichsam zur Erholung, z. B. nach Tische, oder auf einem einsamen Spaziergange in Rücksicht unserer Vorstellungen uns gehen lassen, die Vernunft nicht mehr so streng über Ordnung und Regelmäßigkeit wacht und die Einbildungskraft also ungestörter ihr Spiel treiben kann. Ja wenn selbst der gesunde Mensch alles das ins Bewußtsein hervorziehen und aussprechen wollte, was ihm für Vorstellungen durch den Kopf gehen, so würden wir ihn für unsinnig erklären müssen. Bei Kindern ist die Einbildungskraft im Verhältnisse zu den übrigen Vorstellkräften vorzüglich zum Verstande sehr stark, und daher kommen

uns

uns auch die viel plaudernden Kinder als unsinnig vor. Die Weiber, welche ebenfalls eine sehr lebhafte Einbildungskraft haben und zum Schwatzen sehr geneigt sind, fallen weit öfter in diese Krankheit des Verstandes, als die Männer.

Die Beimischung der Vorstellungen der Einbildungskraft zu den Sinnesvorstellungen kann doppelt sein: sie betrifft nämlich entweder die Gegenwart oder die Vergangenheit.

Wahnsinn (dementia). Bei ihm findet zwar eine formale Verbindung der Vorstellungen zu einer möglichen Erfahrung statt; es sind aber die Begriffe, welche dem Ganzen Einheit geben, aus der falschdichtenden Einbildungskraft entsprungen. Dahin gehören alle die Gestörten, bei welchen fixe erdichtete Vorstellungen sich finden, z. B. daß sie Könige, Kaiser, Feldherrn sind, Füße von Glas haben, daß Mäuse in ihrem Leibe hausen, daß jedermann ihnen Böses will, und nur auf Gelegenheit lauert, ihnen Schaden zuzufügen, daß sich alles gegen sie verschworen hat, u. d. g. Je mehrere solcher fixen falschen Vorstellungen vorhanden sind, und je stärker sie wirken, desto größer ist der Wahnsinn. Ein solcher Wahnsinniger bringt alles mit seiner fixen Vorstellung in Verbindung, und deutet alles, was ihm begegnet, oder um ihn vorgeht, durch diese aus, so daß er oft bei seinen Auslegungen und Erklärungen einen hohen Grad von scharfsinnigen Witz beweist. Ich fand im Berliner Irrenhause einmal einen Menschen, der sich einredete, ein großer General zu sein. Zwischen ihm und mir lag ein Strohhalm auf der Erde. Du wirst mich in dieser Stellung nicht angreifen, denn der Fluß schützt mich, sagte er zu mir und wies auf den Strohhalm. Ich

schritt

schritt über diesen hinweg; er entfloh, und rief mir zu: Ja freilich, wenn du Schiffbrücken schlägst. Diese Verrückung ist methodisch, weil das Ganze der Vorstellungen in dem Kranken durch die falsche Hauptvorstellung zusammengeordnet, und verbunden ist. Es giebt körperliche krankhafte Zustände, z. B. im Fieber, bei Verstopfungen des Unterleibes, in hypochondrischen und hysterischen Zufällen, bei Schwangerschaften, wo ein solcher temporeller Wahnsinn eintreten kann, welcher mit Aufhebung des körperlichen Krankheitszustandes gleichfalls gehoben wird. Die Phantasterei grenzt an Wahnsinn, in so fern nämlich die vorgefaßte Idee des Phantasten ihn dazu stimmt, alles durch die Erfahrung Gegebene zum Behuf dieser Idee zu erklären.

Wahnwitz (insania) ist gestörte Urtheilskraft. Die Urtheilskraft hat zur Function vermöge der durch Reflexion gefundenen Aehnlichkeit oder Verschiedenheit der Vorstellungen allgemeine Regeln zu erzeugen oder die einzelnen Vorstellungen den allgemeinen Regeln unterzuordnen. Beim Wahnwitz tritt nun der Fall ein, daß die Einbildungskraft Analogieen erschafft, welche der Verstand für allgemeine Begriffe nimmt, wodurch sodann die ungleichsten Dinge für gleich gehalten werden. Der Wahnwitzige dichtet sich ganz eigene Welten, in denen er sich ganz wohl gefällt, und wo er Dinge zusammenstellt, die seiner Meinung nach vortrefflich harmoniren, ob sie gleich vollkommen widersinnig sind.

Mit dem Wahnwitze ist der Aberglaube nahe verwandt; dieser besteht nämlich darin, daß die reflectirende Urtheilskraft, auf fehlerhafte Analogieen sich stützend, Regeln aufstellt, welche den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zuwiderlaufen, und nun unter-

ter ihnen subsumirt, als wären sie allgemeingültige Gesetze.

Wer z. B. glaubt, daß man das Fieber durch das Hermurmeln von Worten vertreiben könne, ist abergläubisch, er bringt Naturerscheinungen in Verbindung von Ursache und Wirkung, welche wohl einmal zufällig verbunden gewesen sein können oder welche die Einbildungskraft aneinander hängt. Der Aberglaube heißt theoretisch, wenn er sich auf Gegenstände der Natur, deren Erkenntniß oder Behandlung bezieht; praktisch, wenn er sich auf die Bestimmung der freien Willkühr durch den Pflichtbegriff bezieht. Beispiele des theoretischen Aberglaubens sind: das oben angeführte Besprechen des Fiebers, der Rose, des Feuers, das Glück oder Unglückbringen beim Spiel, wenn jemand hinter dem Stuhl des Spielers steht, oder durch den angelegten Block, oder durch die Farbe der Spielmarken, das Unglückbringen durch das alte Weib, welches man beim Ausgehen zuerst begegnet, das Unglückdeuten des Kometen u. s. w.

Der praktische Aberglaube setzt etwas an die Stelle der Pflicht, wodurch also die Unterlassung oder die Uebertretung derselben wieder gut gemacht werden kann.

Man kann ihn auch den religiösen Aberglauben nennen, weil er deutlich oder undeutlich gedacht sich darauf bezieht, ein Wesen, dessen Gesetze wir zugleich durch die Verletzung unserer Pflicht übertreten haben, zufrieden zu stellen und so die verdiente Strafe von uns abzuwenden; oder dieses Wesen durch etwas anders, als die Befolgung seiner Gesetze zu unsern Gunsten zu bestimmen. Dahin gehört das Abbitten unserer Fehltritte, das Buße thun in Sack und Asche, das Allmosen geben um in jener Welt reichlich belohnt zu werden, oder begangene Schand-

thaten gut zu machen; das Kirchengehen in einer ähnlichen Absicht, das Fasten, sich Kasteien u. s. w.

Der theoretische Aberglaube entspringt größtentheils, so wie der praktische, aus dem sinnlichen Begehrungsvermögen; gewöhnlich sind Wünsche die Quelle desselben. Man will Wirkungen durch übernatürliche Mittel erzwingen. Er findet sich daher am meisten bei den Menschen, deren Lebensart eine Menge Wünsche erzeugt, wovon die Erfüllung auf dem gewöhnlichen Wege nicht in ihrer Gewalt steht; Jäger, Spieler, Soldaten, ferner bei denen, welchen es an Einsicht oder Kraft fehlt, die nöthigen Mittel zur Erreichung ihrer Wünsche herbeizuführen; Weiber sind abergläubischer, als Männer, aus diesem Grunde ist der gemeine Mann abergläubisch; ferner, wo die Wichtigkeit des Gegenstandes des Wunsches oder andere Umstände Furcht vor der Nichterfüllung desselben einflößen; so sind Kronenräuber, aus Furcht wieder gestürzt zu werden, abergläubisch; so ist es der Bösewicht aus Furcht vor der weltlichen Strafe oder vor der Hölle, welche er sich träumt.

Aberwitz (vesania) ist positive Unvernunft; also nicht der Zustand, wo gar kein Vorstellen und Handeln nach Prinzipien statt findet, denn dieser wäre bloß negativ, sondern derjenige, in welchen ein, der Vernunft widerstreitendes Princip diese führt, und wo sie, die freie Beherrscherin, zur Sklavin herabgewürdigt wird. In ihm wird die Vernunft bloß noch logisch befolgt, in so fern der Geist strebt die mannigfaltigen Kräfte des zerrütteten Gemüths in eine systematischen Verbindung zu bringen, und in so fern das unvernünftige Prinzip doch immer noch zum Prinzip der Einheit dient.

Beispiele des Aberwitzes sind diejenigen, welche die Quadratur des Zirkels gefunden haben, welche die Dreieinigkeit begreifen, welche die Gemeinschaft der Geister erforscht haben u. s. w.

Angränzend an Aberwitz ist die Schwärmerei. Ein Schwärmer (den man mit einem Enthusiasten oder auch mit einem Begeisterten nicht verwechseln muß) hält seine Einbildungen für wirkliche Erkenntnisse, und braucht sie als Prinzipien für die Vernunft. Die Schwärmerei ist ein dauernder Zustand, in dem die als Prinzipien aufgestellten Einbildungen entweder als Grundsätze zur Ableitung von Erkenntnißurtheilen dienen, oder als Richtschnur für den Verstandesgebrauch überhaupt gelten, (constitutiv oder regulativ gebraucht werden).

Bei der Schwärmerei geht man über die Grenzen der möglichen menschlichen Erkenntnisse oder des richtigen Verstandesgebrauchs hinaus, indem man in dieser Hinsicht ein eigenthümliches fehlerhaftes Prinzip aufstellt. Man kann sie in die theoretische und praktische eintheilen; jene geht von einem der Natur, diese von einem der Freiheit zuwiderseienden Prinzip aus. Zu den theoretischen Schwärmern gehört auch der Visionair. Ein solcher bildet sich ein, Sinnesanschauungen von Dingen zu haben, die entweder gar nicht wirklich sind, oder von denen er doch, den Gesetzen der Natur gemäß, keine Wahrnehmungen haben kann. Er dichtet sich diesem zu Folge einen eigenen Sinn an, der ihm zum Erkenntnißprinzip dient. Zum Beisptel dienen die Visionen des Jacob Böhme, und aller derer, die sich für inspirirt halten. Die metaphysische Schwärmerei geht auf die Erkenntniß übersinnlicher Dinge, als das Wesen Gottes, (in welchem Fall sie theoretisch genannt wird), der innern Urkräfte

der

der Welt, des Ursprungs der menschlichen Seelen u. s. w. Die praktische Schwärmerei setzt ein inneres mystisches Gefühl an die Stelle der Achtung für das Gesetz, welches die alleinige Quelle moralischer Handlungen sein soll. Religiöse Schwärmerei ist Fanaticismus.

Zu den merkwürdigen schauerhaften Beispielen, wie weit der Fanaticismus seine fürchterliche Kraft äußern kann, gehört unter andern folgende Geschichte, die sich unter der Regierung Friedrichs II. in seinen Staaten zutrug.

Der Schäfer eines Dorfs hatte mit seinem Schulmeister sehr oft über Frömmigkeit gesprochen, und der letztere hatte behauptet, sie sei nicht mehr in dem Grade vorhanden, als sie es in der Vorzeit, namentlich in der Zeit des alten Testaments gewesen wäre. — Um seine Behauptung zu beweisen, berief er sich auf den Gehorsam, den Abraham gezeigt hätte, als ihm Gott befohlen habe, seinen Sohn Isaac zu opfern; ein Gehorsam den gewiß niemand, der sein Kind lieb habe, jetzt mehr üben würde. Der Schäfer hatte drei Söhne, welche er sehr liebte — er nahm sich vor, Gott einen unwidersprechlichen Beweis seines Gehorsams zu bringen, und diese drei Kinder zu tödten. Er versammelte sie daher eines Tages in seiner Stube, verschloß die Thüre, ergriff die Axt und zerschmetterte dem Aeltesten den Kopf. Weinend flehten die beiden andern um ihr Leben, doch vergeblich, auch der zweite ward das Opfer der fanatischen Wuth des Vaters. Der jüngste umfaßte die Kniee desselben, und bot alle seinen kleinen Kräfte auf, ihn von seiner Ermordung abzuhalten, es war des Vaters Liebling, die Thränen und die Bitten griffen ihn ans Herz, die Menschheit regte sich in ihm; (denn wie er selbst aussagte, der böse Feind hätte ihn bald gehindert, die gute

That zu vollenden); aber nach einem kurzen Kampfe siegte der Fanaticismus und auch sein Liebling sank mit zerschmetterten Gehirn todt zu Boden nieder. — Der Schäfer übergab sich selbst dem Gericht, dies verurtheilte ihn zum Tode; Friedrich II. aber erklärte ihn für wahnsinnig, und befahl, ihn in das Irrenhaus von Berlin zu bringen. — Mehr als zehn Jahre nachher erinnerte ich mich dieser Begebenheit, als ich mit einigen Freunden diese Anstalt besuchte; ich nahm mir vor, den Schäfer aufzusuchen, und zu erforschen, wie er jetzt über diese That denke. Ich ließ mir die Stube zeigen, wo er gewöhnlich mit einigen andern Wolle spann; er war nicht gegenwärtig, sondern zurückgeblieben um den Aufwärtern (es war gleich nach Tische) zur Hand zu gehen. Ich fragte die übrigen, welche sich in der Stube befanden nach ihm, und sie alle waren seines Lobes ganz voll; in welches Lob auch derjenige, welcher uns herumführte, mit einstimmte. Endlich kam er, (ein bleicher, hagerer Mann mit einem sehr schwärmerischen Auge) und brachte einige gekochte Kartoffeln mit, welche er von seinem Mittagsessen erübrigt hatte, diese theilte er unter seine Gefährten aus, die darüber herzliche Freude bezeigten. Ich fragte ihn, wie er hieße? woher er gebürtig sei? und wie er hieher gekommen? die beiden ersten Fragen beantwortete er geradezu, auf die letztere aber erwiederte er, daß mir dies wohl bekannt sein würde. Ich muß gestehen, daß ich mich ihm gegenüber in Verlegenheit befand; einerseits interessirte es mich zu wissen, wie er jetzt über seine That denke; ferner ob er seine Kinder wirklich geliebt gehabt, denn nur nach dem Grade dieser Liebe ließ sich die Stärke seines fanatischen Eifers bestimmen; andererseits fürchtete ich mich, ich könnte vielleicht eine schmerzhafte Wunde in seinen Herzen aufreißen, oder die Last der eigenen Vorwürfe vermehren. In dieser Verlegenheit fragte ich ihn, um ihn doch etwas zu fragen,

wie

wie es ihm in seiner Lage gefiele? — Ich bin zufrieden, sagte er. — Möchte er nicht in Freiheit sein? — O nein. — Denkt Er wohl noch zuweilen an seinen ehemaligen Zustand? fragte ich schüchtern. Sehr oft, erwiederte er ganz ruhig. Diese Ruhe fiel mir auf; ich hielt den Menschen für gefühllos, mit mehr Muth wagte ich die Frage: Denkt Er auch wohl an das, was Ihn hieher gebracht hat? — Warum nicht, antwortete er mir. Der Mensch ist gewiß ohne Kindesliebe, sagte ich zu mir, und dies drängte mich, ihn zu fragen: Möchte Er wohl das, was Er gethan hat, noch einmal thun? — Er besann sich einen Augenblick, dann antwortete er mit Festigkeit: Ja. — Dies empörte mich und voll Unwillen sagte ich zu ihm: Also hat er wohl seine Kinder nicht lieb gehabt? — Wie sehr gereuete es mich nachher, diese Frage gethan zu haben. Mein Gott, sagte er mit einem Tone, der das Innerste erschütterte, und ein Strom von Thränen stürzte aus seinen Augen, woran erinnern Sie mich, mein Herr! Ob ich sie lieb gehabt habe? — Sie waren mein ganzes, ganzes Glück; meine ganze Seligkeit. — Aber jetzt sind sie bei Gott! Es hat mir das Herz gebrochen, sie zu opfern; aber ich würde sie noch heute opfern, wenn es sein müßte! Gehorsam ist das beste Opfer, was man Gott darbringen kann.

Da die Vorstellungsart des Schwärmers, von der der übrigen Menschen so ganz abweicht, und er, da er aus einem ganz andern Standpunkt die Gegenstände betrachtet, die Urtheile Anderer nicht mehr zur Berichtigung seiner Urtheile brauchen kann; so muß er sich über alles setzen, daher das stolze, verachtende oder bemitleidende Betragen des Schwärmers gegen Andere, welche nicht seiner Meinung sind, ferner das Gefühl des Unwillens, wenn Andere nicht mit ihm einstimmig sind, und der Hang, sie zum Uebertritt zu zwingen; denn ob er gleich

der Einstimmung Anderer zu seiner Ueberzeugung entbehren zu können meint, so möchte er doch gern, gleichsam zur äußern Bestätigung, diese Einstimmung haben.

Daß übrigens die Schwärmerei, wie der Schnupfen ansteckend ist, liegt theils in der Eitelkeit der Menschen, etwas vorzüglicheres, als Andere, sein zu wollen, theils in der leichten Verwechselung der Vorstellungen des innern Sinnes, theils in dem Hange, der sich selbst nicht verstehenden Vernunft, die Schranken der Erfahrung zu verlassen und in das Gebiet des Uebersinnlichen zu streifen, und endlich in dem Wunsche, gewisse Dinge zu erkennen, welche die Natur uns bekannt zu machen verweigert.

Pathologie des Gefühlvermögens.

In Rücksicht des Gefühls der Lust und Unlust können gleichfalls widernatürliche, vorübergehende und dauernde Zustände statt finden; entweder in Rücksicht der Empfänglichkeit überhaupt, oder in Rücksicht der Empfänglichkeit für gewisse Arten von Gefühlen, oder in Beziehung auf die Dauer des Gefühlszustandes, oder endlich auf die Stärke des Gefühls.

In Rücksicht der Empfänglichkeit überhaupt finden zwei widernatürliche Zustände statt, entweder ist sie zu gering, Gefühllosigkeit, oder zu groß, Empfindelei. Diese Zustände können angebohren oder entstanden, dauernd und vorübergehend sein. In Rücksicht der Empfänglichkeit für gewisse Arten von Gefühlen nennen wir denjenigen, der durch das Elend seiner Mitmenschen

oder

oder durch die Leiden anderer fühlenden Wesen nicht gerührt wird, hartherzig; denjenigen, der leicht dadurch afficirt wird, weichmüthig, welche letztere Eigenschaft gleichfalls zu einem Grade steigen kann, der Krankheit ist. Die Stimmung des Gemüths, sich zu grämen, heißt Trübsinn, die ihr entgegensetzte Stimmung ist Frohsinn. Nur der erstere ist als ein widernatürlicher Zustand anzusehen, dahingegen der letztere zur Aufheiterung und Gesundheit des Geistes und Körpers selbst beiträgt, und auch auf diese zurückschließen läßt. — In Rücksicht der Dauer des Gefühlszustandes sind zwei widernatürliche Zustände des Gemüths zu bemerken: Das Launenhafte, und die Grillenkrankheit, (Hypochondrie). Der Launenhafte geht ohne allen oder doch nur aus höchstunbedeutendem Grunde von einer Gemüthsstimmung, von der ausgelassensten Freude zum Schmerz, und von diesem zur Freude über. Der Grillenkranke hat mit eingebildeten Uebeln zu kämpfen; gewöhnlich ist irgend ein leichter körperlicher Grund vorhanden, der seiner Einbildungskraft Gelegenheit giebt, düstere Vorstellungen von Uebeln aller Art daran zu knüpfen. Tiefsinnig ist derjenige, auf den alles wahre oder scheinbare Uebel einen so starken Eindruck macht, daß er sich nicht davon losmachen kann. Ein hoher Grad des Tiefsinns heißt Melancholie. In ihr ist der Kranke nur mit sich selbst beschäftigt, flieht die Gesellschaft, will sich seinen Kummer nicht nehmen lassen, wird von einer innern Angst aufgerieben, und kann bis zum Selbstmord getrieben werden. Dem Tiefsinnigen ist der Leichtsinnige gerade entgegensetzt. Ich verweise hier auf das, was ich Seite 250 über zu Gemüthe ziehen, zu Herzen nehmen, und sich aus den Gedanken schlagen gesagt habe.

In Rücksicht der Stärke des Gefühls gehören zu den widernatürlichen Zuständen des Gemüths, die Affekten, von denen ich Seite 248 geredet habe. Sie sind deshalb als Krankheitsanfälle zu betrachten, weil sie dem Menschen, wenn gleich nur auf kurze Zeit den freien Gebrauch seiner Vernunft rauben.

Ein lange anhaltender und immer widerkehrender Affekt des grundlosen Menschenhasses und der leidenschaftlichen Feindseligkeit ist Tollheit und Raserei. Die Anfälle derselben entstehen durch Empfindungen, durch Vorstellungen, durch den Sinn und durch die Einbildungskraft, doch sind die Unglücklichen während derselben bloß mit der Gegenwart beschäftigt, und erinnern sich der Vergangenheit nicht.

Pathologie des Begehrungsvermögens.

Da wir das Begehrungsvermögen in das bloß thierische, und den Willen, und diesen in den sinnlichverständigen und vernünftigmoralischen eingetheilt haben, so können wir bei Aufstellung der widernatürlichen Zustände dieses Seelenvermögens dieselbe Eintheilung befolgen.

Zu den widernatürlichen Zuständen des thierischen Begehrens gehören die widernatürlichen Appetite und Verabscheuungen z. B. bei Schwangern und bei Kranken in Rücksicht gewisser Speisen, Getränke, Gerüche u. s. w.

Bei den sinnlichverständigen Begehren finden folgende fehlerhafte Zustände statt:

Leidenschaften, in so fern sie dem Menschen den freien Gebrauch seiner Vernunft rauben; wir haben sie oben in der Lehre vom Begehrungsvermögen charakterisirt. Sie unterscheiden sich in Leidenschaften des Wahns und der Wirklichkeit. Die erstern finden statt, wenn man sich innerlich praktisch dadurch täuscht, daß man das Subjektive in der Bewegursache für objektiv hält. Wahn ist nämlich die Täuschung, die bloße Vorstellung der Sache für die Sache selbst zu halten. So findet der Geitzige an der Vorstellung Vergnügen, was er alles für sein zusammengespartes Geld haben könnte; sieht er, daß jemand ein angenehmes Landhaus besitzt, so sagt er, das könntest du auch besitzen, wenn du wolltest; sieht er einen andern prächtige Gastmale geben, so denkt er bei sich, es steht nur bei dir, ein gleiches zu thun, so schwelgt er in der Vorstellung alles dessen, was er durch sein Geld möglich machen kann, verwechselt Vorstellung mit Sache, und vergißt, daß für ihn alle diese geträumten Dinge unmöglich sind, weil er es sich zur Maxime gemacht hat, kein Geld auszugeben. So ist der Ehrgeiz gleichfalls eine Leidenschaft des Wahns, indem der Ehrgeizige die äußern Ehrenbezeigungen für die innere Achtung, welche im Gemüth sich findet, nimmt.

Thorheit findet in Rücksicht auf Mittel und Zweck statt, in so fern diese in Verhältniß zu einander nicht passend gewählt sind.

Wer also Zwecke wählt, deren Erreichung ihm mehr kostet, als der Zweck selbst werth ist, oder wer zur Erreichung seines Zwecks unpassende oder wohl gar das Gegentheil bewirkende Mittel erwählt, ist ein Thor. Wer den größten Theil des Jahres mit seiner Familie kümmerlich lebt, um ein oder zweimal des

Jah-

Jahres eine glänzende Fête zu geben, ist ein Thor, denn was er an Vergnügen aufopfert, ist mehr werth, als er gewinnt. Wer, um reich zu werden, sein Geld in die Lotterie setzt, ist ein Thor, weil das Mittel, das er anwendet, höchstwahrscheinlich gerade das Gegentheil davon hervorbringen wird.

Die Thorheit wird Narrheit genannt, wenn sie beleidigend ist. Wer immer von sich spricht, und dadurch Andere für sich zu gewinnen meint, ist ein Thor; wer aber, um sich wichtig zu machen, die Verdienste Anderer herabsetzt, ist ein Narr. Wer, um seine Hochmuth zu kitzeln, Andere mit Verachtung und Wegwerfung begegnet, ist ein Narr.

Charakterlosigkeit. Charakter in Beziehung auf den Willen ist Handeln nach unveränderten Maximen. Die Thiere, welche den Naturtrieben gemäß handeln, haben zwar keinen Charakter der Willkühr, weil ihnen die Willkühr fehlt, und sie nur durch Nothwendigkeit getrieben werden; in so fern aber ihre Triebe zusammenstimmend und dauernd sind, kömmt ihnen ein Charakter als Naturwesen zu. Der Tieger ist blutdürstig und hinterlistig, das Schaaf duldend u. s. w. Der Mensch kann sich die Maxime seines Handelns wählen; derjenige, welcher seine Maxime dauernd beibehält, hat Charakter, wer sie aber alle Augenblicke ändert, ist charakterlos.

Wer Charakter hat, ist noch nicht sittlichgut, weil man auch nach dauernden bösen Maximen handeln kann, allein man kann ohne Charakter nicht sittlichgut sein, denn zum sittlichguten Menschen ist erforderlich, daß seine Handlungen durch die Vernunft bestimmt werden, diese aber fordert, als das Vermögen der Einheit, Beständigkeit der Maximen.

Man-

Mangel an Willenskraft. Es giebt Personen, die sich ihr ganzes Leben hindurch mit leeren Wünschen plagen, und denen beständig die Kraft fehlt, ihre Wünsche ins Werk zu richten; andere, die selbst bei den für sie wichtigsten Dingen nie zu einem Entschluß kommen können, und es gern sehen, wenn Andere sie bestimmen.

Dieser Mangel an Willenskraft ist entweder angebohrne Schwäche des Geistes überhaupt, oder dadurch entstanden, daß der Wille nicht geübt worden ist, wie dies sehr oft bei Personen von höhern Range und grossem Reichthum statt findet. Derjenige, welcher mit widrigen Schicksalen kämpfen muß, erlangt gewöhnlich dadurch eine große Energie des Willens.

Die Krankheiten des sittlichen Begehrens müssen als Producte der freien Willkühr angesehen werden, weil sie fast der Sittlichkeit nicht angehören würden, und dem Menschen nicht zugerechnet werden könnten.

Sie erscheinen entweder als Schwächen oder als Laster; im ersten Falle hat der Mensch zwar sittliche Maximen sich zu seiner Vorschrift gemacht, auch hat er den festen Vorsatz, sie auszuführen, aber er befolgt sie nicht, weil seine Vernunft nicht stark genug ist, die Sinnlichkeit im Zaum zu halten; im zweiten Falle wird die Vorschrift der Vernunft absichtlich übertreten.

Die Aufzählung dieser moralischen Untugenden und Laster aber gehört nicht in eine Erfahrungsseelenlehre, sondern in eine moralische Anthropologie, obgleich die letztere der erstern nicht entbehren kann, in so fern diese die sinnlichen Triebe und Neigungen aufstellt, aus deren Misbrauch die moralischen Untugenden und die Laster entspringen.

Von

Von den Ursachen der Krankheiten und Fehler des Gemüths.

Ich habe schon im Vorhergehenden gesagt, daß die Fehler des Menschen in Rücksicht der Sittlichkeit als aus der freien Willkühr entsprungen, vorgestellt werden müssen, und diese werden also hier, wo von Ursachen in der Reihe der Naturerscheinungen die Rede ist, keine Stelle finden können. Was nun die widernatürlichen, nicht gesunden Zustände der übrigen Gemüthskräfte betrifft, so sind sie entweder angebohren, oder entstanden.

Im ersten Falle haben sie entweder ihren Grund in einer fehlerhaften Beschaffenheit des Körpers, vorzüglich des Gehirns und der Nerven, dahin gehören z. B. Steine im Gehirn, zu große Weichheit desselben u. s. w. oder in einer fehlerhaften Anlage der Gemüthskräfte z. B. zu großer Reitzbarkeit, oder Mangel an Empfänglichkeit, oder in einer Disproportion derselben, z. B. in einer zu großen Lebhaftigkeit der Einbildungskraft. — Ob nicht einer jeden Gemüthsstörung organische Körperfehler, namentlich der Nerven und des Gehirns zum Grunde liegen, ist schwer auszumachen.

Im andern Falle kann sie hervorgebracht werden durch äußere Ursachen, Genuß von Speisen und Getränken, Gerüche, Biß tollgewordener Thiere, Verhärtungen im Gehirn, Druck auf demselben, Fieber, Schwäche in den Verdauungswerkzeugen und den Eingeweiden des Unterleibes, Unterdrückung des Schweißes, plötzliche Erkältung, Verletzung der Schaamglieder, Unterdrückung der monatlichen Reinigung, durch den Trunk, zu häufigen Genuß der physischen Liebe, durch Onanie u. s. w. oder durch innere Ursachen, durch zu große Anstrengung beim Denken, durch zu starke Einbildungen,

durch

durch Affekte, z. B. durch Zorn, Furcht, Gewissensangst, durch Leidenschaften, z. B. Ehrgeitz, Liebe.

Ueber die Heilung der Krankheiten der Seele.

In der Pathologie der Erfahrungsseelenlehre darf die Heilung der Krankheiten der Seele nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden; die Regeln aber, welche wir hier in dieser Hinsicht aufstellen wollen, können unserm Zwecke gemäß, nur das Allgemeine betreffen, und wir werden uns in die besondere Behandlung einzelner Krankheiten nicht einlassen.

Zuvörderst müssen wir noch bemerken, daß die moralischen Schwächen und Krankheiten der Seele (Untugenden und Laster) nicht in die Erfahrungsseelenlehre gehören, weil sie die Seele als freie Intelligenz betreffen, da die empirische Psychologie die Seele nur als Naturwesen betrachtet.

Die Lehre von der Heilung der moralischen Gemüthskrankheiten gehört in eine moralische Anthropologie, welche Mittel an die Hand geben muß, wie der Mensch sich dem Ziele nähert, was die Sittenlehre ihm aufstellt, und dem sich zu nähern sie ihm als Pflicht gebietet. Wenn wir also forthin von Krankheiten der Seele reden, so nehmen wir jederzeit die moralischen davon aus.

Man muß bei der Heilung der Krankheiten des Gemüths eben so, wie der des Körpers, die Ursache des Uebels zu erforschen und zu heben suchen, und sollte das letztere nicht möglich sein, wo denn freilich auch keine vollkommene Heilung statt finden kann, doch die Ursache

des

des Uebels zu vermindern und ihren Einfluß zu schwächen suchen. Ist die Ursache der Krankheit des Gemüths körperlich, so muß der Arzt seine Kunst anwenden, ist sie hingegen im Gemüth anzutreffen, so wird eine psychische Kur, die dem Philosophen obliegt, vorgenommen werden müssen. Da aber Seele und Körper in einem so genauen Verein stehen, so wird wohl in den beiweiten meisten Fällen die körperliche und psychische Behandlungsart des Kranken mit einander verbunden sein müssen; hierzu kömmt noch, daß wenn auch der Zustand der Seelenkrankheit seinen Grund im Gemüth hat, doch sehr oft die Krankheit der Seele krankhafte Zustände des Körpers hervorbringt, welche nun wieder auf die Seele zurückwirken, und ihre Krankheit verschlimmern. So finden sich Beispiele von Personen, welche durch unglückliche Liebe ihren Verstand verloren haben, und in dem Wahne stehen, es werde ihnen in jedem Augenblick ein großes Unglück begegnen. Hier geht freilich der Krankheitszustand von der Seele aus, aber die fortdauernde Angst schwächt die Nerven des Kranken und diese Nervenschwäche trägt ihrerseits wiederum zur Vermehrung der Gemüthskrankheit bei. In einem solchen Falle wird also offenbar körperliche Behandlung des Kranken zu Hülfe genommen werden müssen.

Eine der Hauptregeln bei der Behandlung eines Seelenkranken ist; man verhindere so viel als möglich, daß die Ursachen, welche den kranken Gemüthszustand entweder unmittelbar oder vermittelst des Körpers hervorgebracht haben, weiter fortdauern. Wer durch den Trunk, oder durch Ausschweifungen in der physischen Liebe, oder durch das zerstörende Laster der Selbstbefleckung seinen Krankheitszustand hervorgebracht hat, den hindere man an der Fortsetzung dieser Laster; doch wird man bei demjenigen, der an den Genuß starker berau-

schen-

schender Getränke gewöhnt ist, vorsichtig verfahren und ihn nach und nach zurückbringen müssen, weil man sonst leicht tödtliche körperliche Krankheiten hervorbringen kann. — Eben dies gilt von den innern Ursachen, die im Gemüthe liegen; wer aus Eitelkeit oder aus Ehrgeitz seinen Verstand verlohr, den muß man die Gelegenheiten benehmen, wodurch diese seine Neigungen aufgeregt werden können; so muß man den unglücklichen Liebekranken nicht an den Gegenstand seines Uebels erinnern u. s. w. Doch auch hier ist Vorsicht nöthig. So wie der leibliche Arzt vor allen Dingen das Zutrauen seines Kranken gewinnen muß, so muß dies in einem noch weit höhern Grade bei dem Seelenkranken geschehen. Läßt man diesem nun merken, daß man ihn hindern will, sein Gemüth mit dem zu beschäftigen, woran dies so sehr hängt, so wird er in sich verschlossen daran denken, und still über seine Vorstellungen brüten; es ist daher gerathen, dem Kranken nicht geradezu abzuhalten, wenn er von dem spricht, was ihn so heftig interessirt, aber nach und nach an diese Hauptvorstellungen andere Vorstellungen anzuknüpfen, um durch diese die Aufmerksamkeit von der gefährlichen Vorstellung abzulenken, und dadurch die Lebhaftigkeit und den Einfluß derselben zu vermindern. Je weiter die neuen Vorstellungen von der Lieblingsvorstellung entfernt sind, desto besser ist es allerdings; man muß aber nicht vergessen, daß der Gemüthskranke von einer Vorstellung unmittelbar zu einer andern völlig von ihr verschiedenen fremdartigen übergehen weder will noch kann; daher muß man diesen Uebergang durch verwandte Zwischenvorstellungen zu bewirken suchen. Wenn der Gram über den Verlust des einzigen, geliebten Kindes die Mutter schwermüthig und tiefsinnig macht; so ist das Mittel, welches man gewöhnlich gebraucht, um sie zu heilen, daß man sie in frohe Gesellschaften zieht, um sie zu zerstreuen, nicht bloß zwecklos, sondern selbst zweckwidrig. Denn die

Fröh-

Fröhlichkeit Anderer contrastirt zu stark mit ihrer Gemüthsstimmung, und macht gerade dadurch diese letztere lebhafter und stärker. Man hindere sie nicht, ihren Verlust zu beweinen; man wehre es ihr nicht, von ihrem Liebling zu erzählen, man muntere sie vielmehr dazu auf, denn dies Erzählen bewirkt unter andern das Gute, daß sie nicht mehr allein an sich und ihren Zustand denkt, indem sie bei ihrer Erzählung doch auch auf den Zuhörer Rücksicht nehmen muß, und dann, daß beim Erzählen mehrere Vorstellungen der Seele gegenwärtig sind, auf welche also die Aufmerksamkeit vertheilt wird.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß derjenige, welcher die Heilung eines Gemüthskranken übernehmen will, mit der Geschichte seines Lebens, in so fern sie auf den vorhandenen Zustand Beziehung haben kann, unterrichtet sein muß; wird ihm diese Geschichte nicht mitgetheilt, so kann er zwar durch seine Beobachtungen und Erfahrungen geleitet, aus den Aeußerungen des Kranken zuweilen die Ursachen seines Uebels erkennen; aber dies wird nicht immer z. B. bei Blödsinnigen oder bei Tiefsinnigen, welche durchaus nicht zum Sprechen zu bringen sind, und in vielen Fällen wenigstens nicht mit Sicherheit geschehen können. Die Erfahrung hat gelehrt, daß bei Männern jugendliche Ausschweifungen, vorzüglich der Selbstbefleckung, Ehrgeitz, Stolz, Unglücksfälle, vorzüglich Verlust des Vermögens, die gewöhnlichsten Ursachen ihrer Seelenkrankheit sind; seltner unglückliche Liebe oder zu große Anstrengung des Kopfs; bei den Weibern: Unterdrückung der monatlichen Reinigung, Furor uterinus, Eitelkeit und unglückliche Liebe.

Bei der Aufsuchung der Ursachen einer Gemüthskrankheit muß man sich hüten, daß man das, was den Ausbruch der Krankheit verursacht hat, nicht mit der

Krank-

Krankheitsursache verwechsele, denn beide können oft sehr von einander verschieden sein.

Ein citler oder ehrgeitziger Mensch bewirbt sich um die Gunst eines Mädchens, deren Stand weit über den seinigen erhaben ist; er erreicht seinen Zweck nicht, und wird verrückt, hier ist nicht etwa unglückliche Liebe die Ursache seiner Krankheit, sondern seine Liebe ist selbst schon Wirkung seiner ungemessenen Eitelkeit oder seines übertriebenen Ehrgeitzes.

Eine andere Regel bei der Behandlung eines Seelenkranken ist: Man suche, wenn das Gleichgewicht unter den Seelenkräften aufgehoben worden ist, dasselbe wieder herzustellen.

Man gebe also dem mit überwiegender Stärke wirkenden Seelenvermögen wenig Gelegenheit, sich zu äußern, beschäftige hingegen auch die andern Seelenkräfte. Vorzüglich hat man sein Augenmerk auf die Einbildungskraft zu richten, welche in den meisten Krankheiten des Gemüths durch ihre Bilder alle andere Vorstellungen verdunkelt. Leichter ist die Krankheit zu heilen, wenn die Phantasie zügellos fortbrauset, als wenn sie regellos umherfaselt. Gute Dienste thun hier Arbeiten, welche die Aufmerksamkeit fesseln, und der Einbildungskraft wenig Spielraum gestatten. Solche Arbeiten hingegen, welche fast ganz mechanisch ohne bedeutende Aufmerksamkeit getrieben werden können und die also kaum den Körper beschäftigen, sind eher schädlich als nützlich, weil nun die Seele auch durch den Körper nicht mehr gehindert wird, ihren Lieblingsideen nachzuhängen. Vielleicht ist dies letztere undeutlich, darum will ich noch etwas zur Erläuterung hinzufügen. Wenn Personen von lebhafter Einbildungskraft etwas vortragen, oder über einen Gegenstand nachdenken, so pflegen sie wohl mit ihrem Körper irgend etwas vorzuneh-

men, sie spielen z. B. mit den Fingern, wickeln einen Faden auf und ab, kauen an einen Faden, zupfen dem, mit dem sie reden, an einen Knopf u. s. w., und gerade denn, wenn sie dies thun, ist ihr Gedankengang um so sicherer auf einen Gegenstand gerichtet, da hingegen sie leicht von der Sache abkommen und verwirrt werden, wenn ihnen diese Körperbeschäftigung mangelt. Hieraus sieht man deutlich, daß eine gewisse leichte Beschäftigung des Körpers allerdings, indem sie die zu große Lebhaftigkeit des Geistes etwas vermindert, dadurch, daß sie einen kleinen Theil der Aufmerksamkeit auf sich zieht, der Seele es um so eher möglich macht, bei gewissen Vorstellungen fest zu verweilen. Daher die mechanischen Arbeiten der Schuster, Weber, Schneider u. s. w. sehr geeignet sind, Schwärmer zu erzeugen. Bei der Wahl der Arbeit muß man ferner darauf sehen, daß sie dem körperlichen Zustande des Kranken angemessen sei, und nicht etwa nachtheilig auf seine körperliche Gesundheit wirke. — Zu den Mitteln, die zu starkwirkende Seelenkraft zu beruhigen und abzuspannen, gehören vorzüglich auch Umgang mit andern vernünftigen Menschen, Zerstreuungen und Spiele, bei welchen letztern man gleichfalls auf den Körper Rücksicht nehmen muß; in sehr vielen Fällen sind diejenigen Spiele, welche zugleich körperliche Uebungen verschaffen, von sehr großem Nutzen.

Hat der Krankheitszustand darin seinen Grund, daß eine der Neigungen und Begierden zu einem so hohen Grade angewachsen ist, daß sie alle übrigen Neigungen und daß die mit dieser Begierde verbundenen Vorstellungen alle andere Vorstellungen verdunkeln; so muß man eine andere von der überwiegenden Neigung verschiedene (wenn gleich nicht entgegengesetzte, wo der Kranke sich sträuben würde) hervorzu-

zie-

ziehen und ihr Kraft zu verschaffen suchen, damit auf diese Art ein gewisses Gleichgewicht entstehe. Man muß z. B. in einem Verliebten den Ehrtrieb zu wecken und zu stärken suchen. Doch ist bei Befolgung dieser Regel Behutsamkeit nöthig, weil der Fall eintreten kann, daß die Hauptbegierde die neuerweckte mit in ihr Interesse zieht und dadurch gerade fester wurzelt; daß z. B. der Verliebte, dem sein Mädchen untreu geworden ist, das Uebel doppelt fühlt, weil er auch seine Ehre dadurch gekränkt glaubt.

Besteht hingegegen die Krankheit des Gemüths nicht in der unproportionirten Wirkung der Seelenkräfte, sondern ist sie vielmehr Schwäche, so muß man die schwache Kraft zu reitzen, zu wecken und durch Uebung zu stärken suchen. Bei dem äußern Sinn muß dies durch körperliche Behandlung geschehen; bei dem innern Sinn muß man vornämlich durch das Begehrungsvermögen Erregbarkeit hervorzubringen suchen.

Entspringt die Verrückung aus einer fixen Vorstellung, welche alle übrigen verdunkelt oder beherrscht, so muß man seine Bemühung darauf richten, diese Vorstellung entweder fortzuschaffen, oder sie doch zu schwächen suchen. Zuweilen ist das erstere möglich.

Es ward jemand, der sich einredete, er habe Füße von Glas, und könne nicht gehen, dadurch geheilt, daß man in einem Nebenzimmer Stroh anzündete und Feuer schrie, wo die Angst zu verbrennen ihn die Zerbrechlichkeit seiner Füße vergessen ließ, und zum Laufen zwang.

Die Diät des Kranken ist gleichfalls in Betracht zu ziehen; und es kömmt dabei auf den Zustand desselben

selben an, ob er sthenisch oder asthenisch ist, und man ihn also zu stärken oder zu schwächen habe. Den Gemüthskranken, welche durch die Einbildungskraft vorzüglich leiden, muß man alles das verbieten, was als körperliches Mittel zur Erregung derselben dient; gewürzhafte Speisen, geistige Getränke. Alles schwerverdauliche, so wie alle blähende Speisen sind dem Gemüthskranken nicht zu erlauben.

Endlich bedarf es wohl keiner weitläuftigen Auseinandersetzung, daß derjenige, welcher die Heilung eines Gemüthskranken übernommen hat, vor allen Dingen darauf sehen muß, sich dessen Zuneigung und Achtung zu erwerben, und wenn dies zu erreichen nicht möglich sein sollte, sich in Ansehen zu erhalten, und durch Furcht auf denselben zu wirken wisse; denn dadurch wird nicht bloß der Kranke zum Gehorsam gebracht, sondern es werden auch Vorstellungen erweckt, welche den herrschenden und überwiegenden Vorstellungen sich entgegegenstellen, und diese entweder im Zaum halten, oder doch ihre Kraft schwächen.

Darf man sich der Schläge als eines Heilungsmittels bedienen? — Wenn durchaus kein anderes Mittel zum Ziele führt, allerdings; aber man muß ja nur im höchsten Nothfall zu diesem Mittel schreiten. Die Achtung für die Menschheit, die selbst für diese unglücklichen Personen, welche wenigstens noch die äußere Gestalt von Wesen haben, die über das Thier erhaben sind, noch statt finden muß, verbunden mit den Rechten, welche das Unglück fordert, verbieten, da wo es nur irgend angeht, ein Mittel anzuwenden, durch welches der Mensch mit dem Vieh in eine Klasse gesetzt wird. Allein ich habe schon oben beim Nachtwandeln erinnert, daß es allerdings Zustände des Menschen geben

kann,

kann, wo die freie Willkühr nichts zu wirken vermag, und wo also der Mensch als Thier behandelt werden muß, wenn man an ihm und durch ihn die Zwecke erreichen will, welche die Vernunft vorschreibt. Um zu prüfen, ob die Behandlung erlaubt sei oder nicht, darf man sich nur fragen, ob der Kranke, wenn er im vollen Besitz seiner Vernunft wäre, zu dieser Behandlung seine Beistimmung geben würde oder nicht. Im erstern Falle ist die Behandlung erlaubt, im andern nicht.

Alle diese aufgestellten Regeln beziehen sich sich freilich nur auf die Heilung der Seelenkrankheiten im Allgemeinen, mehr aber kann hier auch nicht gegeben werden. Es bleibt den Einsichten und der Beurtheilung des physischen und psychischen Arztes überlassen, in einzelnen Fällen die zweckmäßigsten Mittel zu wählen. Daß der größte Theil der öffentlichen Anstalten für Gestörte, (gewöhnlich Irren- oder Tollhäuser genannt), sehr wenig dem Zwecke entsprechen, die in ihnen befindlichen Kranken zu heilen, ist bekannt genug.

Schon der Umstand, daß man mehrere gestörte Personen in einem Zimmer einschließt, ist so unpassend, als möglich; ein Mensch mit gesundem Verstande, und nicht geringer Geistes- und Körperkraft würde unter diesen Umständen Gefahr laufen, seinen Verstand zu verliehren, wenigstens zweifelhaft werden, ob er noch im Besitz desselben sei. Dazu kommen aber noch eine Menge anderer Uebel. Diejenigen, welche die Gemüthskranken zu behandeln haben, wissen nur sehr selten etwas Bestimmtes von der Geschichte ihres Lebens und ihrer Verwirrung; in mehreren Anstalten wechseln sogar in sehr kurzen Zeiträumen diejenigen, denen die specielle Besorgung der Gestörten aufgetragen wird; man schränkt sich größtentheils auf die physische Behandlung ein, ohne einmal daran zu

denken,

denken, daß man auch psychischer Mittel sich bedienen müsse, um Heilung zu erwarten; man sieht nicht auf die Individualität des Kranken, sondern behandelt alles nach sehr wenigen generellen Regeln; statt zu vermeiden, die kranke Seite des Gemüths zu berühren, läßt man dies von Fremden und neugierigen Besuchern nicht bloß geschehen, sondern thut dies wohl selbst, um den Besuchenden ein Vergnügen zu verschaffen oder ihnen etwas Merkwürdiges zu zeigen. Die Speisen, welche den Kranken gereicht werden, sind selten ihrem Zustande anpassend, weil nur diejenigen gewählt werden, welche am wenigsten kosten; die Zimmer sind ungesund, ja an einigen Orten die Fußböden sogar mit Steinen gepflastert, wodurch die Kranken beständig kalte Füße haben; man behandelt sie oft mit barbarischer Strenge u. s. w. — Auch in neuen Zeiten haben treffliche Männer von Einsicht und Gefühl, (ein Reil, ein Frank) auf die traurige Lage der Kranken in den Irrenhäusern aufmerksam gemacht, und es läßt sich von den Regierungen erwarten, daß sie sich der Unglücklichen annehmen werden.

Regen

Regen
Cons. d. Ihls.

6 82

Jubiläumsspiegel 6 6 6

6 3 31

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian,

Faßliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre zur Selbstbelehrung für Nichtstudierende

Hamburg 1806

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.3136
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11111807-7